Salvador Rus Rufino
Eduardo Fernández García

# La rebelión de las Comunidades

## Monarquía, Comunidad y participación política

BIBLIOTECA DE HISTORIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

tecnos

SALVADOR RUS RUFINO
EDUARDO FERNÁNDEZ GARCÍA

# La rebelión de las Comunidades

## Monarquía, comunidad y participación política

tecnos

# Índice

PRESENTACIÓN

NOTA PRELIMINAR DE LOS AUTORES

I. CRONOLOGÍA DEL MOVIMIENTO DE LAS COMUNIDADES

II. Acercamiento actual a las Comunidades: los motivos de una revuelta

1. Las ideas y los hechos en la teoría política de las Comunidades
2. Adentrarse en las Comunidades
3. Una nueva dinastía
4. ¿Es legal y legítima la autoproclamación de un rey?
5. El séquito del rey Carlos I: un poder operativo
6. Carlos I de España y V de Alemania: propaganda e *imago imperatoris*
7. Las Cortes de Santiago de Compostela - La Coruña de 1520

III. REBELIÓN Y REFORMA FRENTE A REVOLUCIÓN EN LAS COMUNIDADES

1. La revolución en la historiografía
2. ¿Revuelta, movimiento social o revolución?
3. Orden jurídico o constitución política
4. Los rasgos de republicanismo

IV. ENFOQUES DOCTRINALES SOBRE LA MONARQUÍA CASTELLANA

1. Monarquía y tiranía
2. Justificación política de la resistencia comunera
3. Dimensión histórica y política de la crisis comunera
4. Consecuencias de un movimiento social y político

5. Monarquía Universal castellana o *Imperium mundi carolino*

V. COMUNIDAD COMO DEFINICIÓN DEL ESPACIO POLÍTICO

1. Pensamiento y lenguaje político
2. El influjo de la tradición aristotélica
3. Otras influencias teóricas
   *A. Las fuentes clásicas: Cicerón y Agustín de Hipona*
   *B. Las referencias coetáneas: Maquiavelo y Erasmo*
4. Un curioso paralelismo histórico
5. La influencia del pensamiento clásico sobre la participación política

VI. LA PARTICIPACIÓN DEL CUERPO POLÍTICO EN LA COMUNIDAD

1. Rasgos ideológicos de los actores políticos castellanos del primer tercio del siglo XVI
2. El ser humano y la Comunidad: la libertad
3. Reformas y sujeto político
4. Compromiso político del individuo en la Comunidad

VII. A MODO DE CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

CRÉDITOS

## Presentación

Los autores del libro *La rebelión de las Comunidades. Monarquía, Comunidad y Participación Política*, Salvador Rus Rufino y Eduardo Fernández García, me pidieron unas líneas de presentación. Una negativa por mi parte habría sido una imperdonable desconsideración. Y ello por dos motivos. De un lado, porque implicaría echar por la borda una larga amistad y, de otro, porque este libro, que he leído con sumo interés, bien merece por sí mismo una presentación. En él se trata un tema recurrente de la historiográfica española y europea desde el siglo XVI: el análisis del movimiento social y político de las Comunidades, una polémica que marcó a una generación, una revuelta que trató de dilucidar qué lugar ocupa o debe ocupar el ser humano en su devenir histórico y en su entorno vital. Desde entonces, en España y en Europa este debate se ha repetido en otras muchas situaciones y coyunturas sociales y políticas.

La misma estructura del libro y el desarrollo de los distintos capítulos apuntan a una realidad *dialéctica* inserta en su momento histórico y dialogando con la dimensión histórico-política precedente, al tiempo que rotura nuevos derroteros de pensamiento y de convivencia social y política. Se puede afirmar, siguiendo la terminología hegeliana, que las Comunidades fue una dialéctica real y objetiva que nos permite comprender mejor la virtualidad de este movimiento.

Bajo esta intencionalidad englobante se organiza el libro. En la primera travesía se estudia la complejidad del movimiento de las Comunidades y los momentos históricos en los que se generó un intenso debate sobre ideas políticas. El propósito de esta travesía es situar la tesis, esto es, sustantivar el fenómeno de las Comunidades.

Y la verdad es que el navío que recorre esta travesía lo hace con brújula correcta, en la medida en que escudriña los puertos adecuados basándose en

documentación original de la época que conecta con los acontecimientos y las propuestas de los dos bandos enfrentados.

En la segunda travesía, por seguir con la imagen platónica, el barco de la investigación conduce a los autores a estudiar y a analizar las Comunidades en una doble dimensión teórico-política e histórico-política. En esta singladura, los autores se encuentran con el núcleo de las ideas políticas que se sometieron a debate.

Destacaría que los comuneros actuaron unidos y comprometidos con unas ideas, unos ideales y unos proyectos de renovación e innovación de la monarquía. La participación en algo exige que los implicados en el proceso tengan en común fines y metas que alcanzar y compartir. Para participar el requisito previo es reconocerse mutuamente como libres e iguales, sea cual sea su posición social, origen familiar y nivel de riqueza. La participación es una muestra de pluralismo. En este proceso cada uno consigue lo suyo, lo que le corresponde y eso es justicia. De este modo, los comuneros proclamaron como principios fundamentales de la política la libertad, la igualdad, la justicia y el pluralismo, es decir, los valores superiores que están en el frontispicio de la Constitución Española de 1978.

Esta forma de entender la vida de la Comunidad y la función de los súbditos/ciudadanos en ella, fue formulada por un puñado de hombres que vieron más allá, pensaron en grande y desearon dentro de la misma forma de Estado, cambiar la forma de gobierno y hacerla más abierta y participativa. Para sus contemporáneos era una blasfemia y rayaba la herejía. Para nosotros hombres y mujeres del siglo XXI fueron los primeros que expusieron la necesidad de fundamentar la acción de gobierno en unos principios jurídicos, políticos y morales que contemplaran al verdadero protagonista de la historia y el destinatario de la política: el ser humano en sus dimensiones de libertad, igualdad, justicia y pluralismo. Por eso, quinientos años después sus ideas, ideales y proyectos siguen vivos en nuestra memoria y reconocemos que fueron unos pioneros que posibilitaron con su entrega el advenimiento de regímenes democráticos y participativos. La historia fue indulgente con ellos, en contraste con la intolerancia que sufrieron en su tiempo.

Los muchos y excelentes análisis que se realizan en el libro podrían hacer pensar que constituyen un trabajo más de erudición sin interés actual.

Nada más lejos de la verdad. Su mayor mérito consiste en hacer comparecer ante nuestra mirada, los asuntos importantes que se debatieron en España durante las Comunidades, que constituyen un tema recurrente en el devenir cultural humano. Una dimensión histórica nueva que luchó desde unos presupuestos e ideas concretas, por realizar unas reformas necesarias, que se frustraron porque no pudieron superar a las fuerzas adversas que se oponían. Ni unos, los comuneros, ni los otros, los imperiales, triunfaron totalmente. Pero unos y otros sembraron una semilla que, según el abono propio de cada época, rebrota de nuevo.

*Valladolid, 23 de abril de 2021*

ALFONSO FERNÁNDEZ MAÑUECO
Presidente de la Junta de Castilla y León

## Nota preliminar de los autores

La historia es desvelación del poder humano en un proceso de despliegue temporal. Además, la historia es dinamismo de lo real, en tanto que unas formas de estar en la realidad son principios de posibilidad de otras (X. Zubiri).

El movimiento social y político de las Comunidades de Castilla nos desveló en poco menos de un año la capacidad del ser humano para cuestionar lo existente y aportar soluciones a los problemas sociales, políticos y económicos que angustiaban a los seres humanos. Y, también, nos muestra el dinamismo con el que se enfrentaron a una realidad que fue, es y será principio para otras. El movimiento comunero terminó en los campos de Villalar hace quinientos años, con un breve epílogo hasta la capitulación de Toledo diez meses más tarde. Pero sus ideas siguieron vivas y fecundaron la mente de políticos y personas de bien que han querido, quieren y querrán lo mejor para su comunidad. Su éxito fue que las ideas se positivizaron y están recogidas en textos constitucionales, leyes y declaraciones políticas. La derrota por las armas significó la pervivencia de los principios políticos modernos en nuestra vida social. No fue la primera vez en la historia en que el vencido en el campo de batalla, triunfa en el terreno de las ideas.

Durante siglos la figura y el legado de los comuneros ha sufrido diferentes interpretaciones que han ido desde la crítica y descalificación más absoluta, hasta la exaltación como héroes de la libertad y de los derechos del hombre. Desde el silencio más ominoso, hasta un general clamor ensordecedor para rehabilitarlos. Ni lo uno es cierto, ni lo otro es verdad. Los comuneros se pueden calificar como personajes de frontera que lucharon por lo que creyeron y se comprometieron con unas ideas, unos ideales y unos proyectos que intentaron ver hecho realidad en una época convulsa y compleja de la historia de España. Esta es una de las lecciones

de los comuneros: actuaron unidos y comprometidos con unas ideas, que transformaron en ideales y se convirtieron en proyectos que han perdurado y resisten el paso de los siglos.

La unidad de acción no se dirigió contra el rey Carlos I de España y V de Alemania[1], ni contra la existencia de un Estado monárquico, sino contra una forma de gobernar y de entender el ejercicio del poder. Por eso no fueron unos revolucionarios, sino unos innovadores que querían lo mejor para su reino y, por ende, para su rey. ¿Qué compromiso adquirieron con los súbditos del monarca? Cambiar la posición de los habitantes del reino, hacerlos protagonistas de su historia y de su devenir mediante el reconocimiento de su capacidad para participar activamente en el gobierno de la Comunidad.

La Comunidad creó un sistema de relaciones en el que unos colaboran en el desarrollo de la vida de los otros. La colaboración se produce solo en el caso de que unos y otros, las partes implicadas en el proceso estén dispuestas a convivir, compartir y a ser con otros, de tal manera que la aceptación del otro tal cual es el requisito previo a para trabajar juntos.

La Comunidad fue el espacio de la convivencia, pero convivir no es colaborar, sino institucionalizar una relación justa y plural, libre e igual. La comunidad es el modo de articular y regular la forma y el fin de la convivencia. De este modo, las normas, las leyes, etc. son los instrumentos necesarios que nos permiten establecer cómo convivir. Cada comunidad es libre para establecer la forma de regular la convivencia, puesto que el qué, convivir, viene dado de suyo. Por eso las Comunidades hay que entenderlas desde su modo de organización y no desde una alternativa a la forma de Estado. La disputa con el bando imperial se centró en cómo gobernar, cómo tratar los asuntos del Estado que afectaban a todos, pero no se cuestionó ni la forma monárquica ni la figura del rey.

Una vez que se aceptó el cómo convivir, la Comunidad que se estableció fue una realidad constructiva del ser humano en la que unos y otros, todos, formaban parte de una realidad compartida, pero sin perder su personalidad, que es lo que caracteriza al ser humano como ser individual-social por naturaleza.

A lo largo de este trabajo se harán numerosas referencias a la ideología. En algunos momentos ha existido una cierta reticencia al empleo en la

historiografía modernista española de tal término para aludir al conjunto de ideas políticas motoras de las acciones de los sujetos políticos el rey, los nobles, parte del clero, los burócratas de la Corte o los representantes ciudadanos que actuaban en el tablero de la política hispánica, pero difícilmente el conjunto del común.

La dificultad para aceptar plenamente el concepto referido a la vida política de la Edad Moderna deviene de la caracterización de la ideología sobre la base de la oposición a otra, en su mismo contexto histórico y tiempo político. Es decir, de la existencia de alternativa ideológica. En épocas anteriores a la contemporaneidad esa caracterización debe ser parcialmente matizada. Esto vale también para el momento de las Comunidades en Castilla. La principal diferencia es que con anterioridad al siglo XVIII es difícil observar la alternativa en todos y cada uno de los elementos de la ideología. Esto es, la ideología resulta más bien un pensamiento único imperante, o al menos tan hegemónico que parece carecer de contrapartida. Así como se han identificado dinámicas ideológicas en el cambio de los sistemas políticos de la Antigüedad, por ejemplo, desde formas de participación hacia el imperialismo, como sucede con el caso macedónico o romano o más tardíamente carolingio, en momentos de estabilidad en las formas políticas se ha tendido a ver simultáneamente la inamovilidad de las ideas. No es este, a nuestro juicio, el modo de ver las cosas a comienzos del siglo XVI en Castilla.

Más allá de las complejas definiciones politológicas a las que haremos referencia anotada en este trabajo, una ideología es un conjunto de prescripciones para la acción política que tiene dos componentes: una imagen mental de la sociedad y un programa anexo. En cuanto que la gente actúa de acuerdo con sus convicciones, se impone mantener en esa noción la visión prescriptiva. Se comprende fácilmente cuando vemos a los comuneros impelidos a levantarse en defensa de sus ideas y sus derechos. Y no lo hacen en la esfera moral o en el campo jurídico, sino en medio de la acción política, de las instituciones y de los cargos. Respecto a esos dos componentes de una ideología en sentido amplio, la base es un sistema de representaciones del mundo, una cosmovisión de la sociedad. Para abreviar, cómo ven los comuneros o el Emperador la sociedad que les rodea y el mundo en que les toca vivir, cómo hay que relacionarse con los demás, qué

papel le incumbe a cada uno y cuáles son los problemas que les crean las relaciones políticas y sociales. La consecuencia es el segundo elemento, un programa de acción política, es decir, qué van a hacer para solucionar esos problemas y mejorar la sociedad. Normalmente es este proyecto de actuación política lo que se identifica simplificadamente con la ideología. Pero sin el conjunto de ideas, imágenes y creencias previo ese programa no se sustentaría en el vacío. Así pues, en el mundo moderno una ideología es una imagen de la sociedad y una propuesta para transformarla. Ambos componentes están presentes en el caso de los dos bandos, con sus diferencias y peculiaridades, pero informando y explicando lo que cada uno estima conveniente hacer. Por eso las acciones de unos y otros son fácilmente interpretables teleológicamente como encaminadas a sacar adelante su proyecto de sociedad, desde arriba en el caso del Emperador, desde abajo en el de los comuneros.

* * *

Algunas de las ideas contenidas en este libro están más desarrolladas en los siguientes artículos publicados o en vías de publicación:

— Salvador Rus Rufino, «Quel Reyno manda al Rey: y no el Rey al Reyno. La legitimidad de Carlos I en el tiempo de las comunidades de Castilla quinientos años después», *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23/2, pp. 151-161, 2020.

— Salvador Rus Rufino y Eduardo Fernández García, «Cinco siglos de un debate: rebelión y reforma frente a revolución en las Comunidades de Castilla en su V Centenario», *Foro Interno*, 21, 2021. Aceptado para publicar.

— Salvador Rus Rufino y Eduardo Fernández García, «La filosofía política de Aristóteles en las Comunidades de Castilla», *Studia Philologica Valentina* 23, 2021, pp. 47-68.

SALVADOR RUS RUFINO y EDUARDO FERNÁNDEZ GARCÍA

*León, 23 de abril de 2021, cinco siglos después*

1 En este libro no utilizaremos indistintamente el ordinal: se consignará como Carlos I cuando se refiera a acontecimientos previos a la designación imperial y como Carlos V de ese momento en adelante.

# I

# Cronología del movimiento de las Comunidades

**1516**

23 de enero, muere Fernando el Católico.
14 de marzo, Carlos I se autoproclama rey de España en Bruselas.
14 de abril, el Consejo Real comunicó a Carlos I su tratamiento como rey junto a su madre Juana I de Castilla.

**1517**

1 de abril, el papa León X reconoció a Carlos I como rey.
8 de septiembre, Carlos partió de Flandes rumbo a España.
19 de septiembre, Carlos I llegó a Villaviciosa en Asturias, en su primer viaje a España.
4 de noviembre, breve visita de Carlos I a su madre Juana I en Tordesillas.
8 de noviembre, muerte del Cardenal Cisneros.
31 de diciembre, Guillermo de Croy es elegido arzobispo de Toledo.

**1518**

9 de febrero, Cortes de Valladolid.
20 de mayo, Cortes de Aragón.
29 de mayo, Carlos es jurado rey de Aragón.
19 de febrero, Cortes en Barcelona.

**1519**

12 de enero, muere Maximiliano I.

28 de junio, Carlos I es elegido Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico.

**1520**

Febrero, convocatoria de Cortes en Santiago de Compostela.
31 de marzo, Cortes de Santiago de Compostela.
16 de abril, insurrección comunera en Toledo.
20 de abril, Carlos I parte para Alemania.
25 de abril, concluyeron las Cortes en La Coruña.
29-30 de mayo, insurrección comunera en Segovia.
30 de mayo, insurrección comunera en Zamora.
Junio, levantamientos comuneros en Burgos, Toro, León, Ávila y Salamanca.
18 de junio, las tropas comuneras segovianas, toledanas y madrileñas expulsan a Ronquillo que intentó entrar en Segovia.
29 de julio, se constituyó la Santa Junta en Ávila.
21 de agosto, incendio de Medina del Campo e insurrección comunera.
22 de agosto, insurrección comunera en Valladolid.
29 de agosto, los comuneros trasladaron la Santa Junta a Tordesillas, los imperiales se reagruparon en Medina de Rioseco.
Septiembre, revuelta antiseñorial en Dueñas.
3 de septiembre, última reunión de la Santa Junta en Ávila.
9 de septiembre, nueva revuelta comunera en Zamora ante la amenaza del obispo Acuña.
19 de septiembre, la Santa Junta se instaló en Tordesillas y tomó el nombre de Cortes y Junta General del Reino.
26 de octubre, coronación de Carlos V como Emperador.
1 de noviembre, Burgos abandonó el movimiento comunero y se pasó al bando realista.
Noviembre, infructuoso cerco desde Villabrágima a Medina de Rioseco.
3 de diciembre, Girón levantó el campamento de Villabrágima y se dirigió a Villalpando.
5 de diciembre, las tropas imperiales conquistaron Tordesillas.
10 de diciembre, la Junta retomó sus reuniones en Valladolid.

23 de diciembre, se inició la campaña del obispo Acuña en Tierras de Campos, entrada en Dueñas.
26 de diciembre, el obispo Acuña entra en Palencia.

**1521**

Enero, Soria abandona la Junta.
4-7 de enero, el obispo Acuña está en Valladolid, ataques en Frechilla.
6 de enero, muere en Worms Guillermo de Croy, arzobispo de Toledo.
8 de enero, ataque del obispo Acuña a Fuentes de Valpero.
8-11 de enero, el obispo Acuña ataca Becerril, Paredes, San Cebrián, Cervatos, Villalcázar, Piña, Amusco, Támara y Astudillo.
11 de enero, el obispo Acuña entró en Paredes de Nava.
11 de enero, Francés de Baumont y Pedro Zapata entraron en Ampudia.
16 de enero, el obispo Acuña y Juan de Padilla se entrevistaron en el Castillo de Trigueros del Valle.
18 de enero, Juan de Padilla tomó Torremormojón.
19 de enero, el obispo Acuña y Juan de Padilla tomaron la fortaleza de Ampudia.
23 de enero, el obispo Acuña asoló Magaz e incendió el castillo de Villamuriel.
24 al 27 de enero, el obispo Acuña asoló Tariego, Cordovilla y Frómista.
Febrero, Ávila abandonó la causa comunera y se salió de la Junta.
1 de febrero, el obispo Acuña entró en Frómista.
5 de febrero, los comuneros tomaron el castillo de Mucientes.
7 de febrero, Juan de Padilla devastó Cigales.
17 de febrero, Juan de Padilla entró en Zaratán camino de Torrelobatón.
25 de febrero, los comuneros tomaron Torrelobatón.
15 de abril, el ejército del rey acampó en Peñaflor, a una legua de Torrelobatón.
23 de abril, el ejército comunero al mando de Juan de Padilla, salió de Torrelobatón en dirección a Toro. Es alcanzado y derrotado en Villalar.
24 de abril, son ejecutados en Villalar Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado.

**1522**

3 de febrero, en Toledo fue sofocado el último foco comunero.
14 de agosto, Pedro Maldonado fue ejecutado en Simancas.

# II

# Acercamiento actual a las Comunidades: los motivos de una revuelta

## 1. LAS IDEAS Y LOS HECHOS EN LA TEORÍA POLÍTICA DE LAS COMUNIDADES

Cuando un suceso altera la vida ordinaria de la sociedad hasta el punto de trastocar el normal suceder de los días, ya tenga un origen económico, ya obedezca a circunstancias imprevistas, ya forme parte de un proyecto vital de una parte de esa comunidad humana, pasa a desplegar efectos que interesan y afectan a la política. El ámbito de lo político es extraordinariamente grande y cambiante, pero expresivo del impacto que en las sociedades del Antiguo Régimen tenían acontecimientos que superaban el entorno territorial más inmediato. La aplicación extensiva de la política alcanza por esta vía a todos los rincones de la vida social. No obstante, las causas y las consecuencias no son intercambiables cuando se analiza el movimiento de las Comunidades en lo que afecta a la política. Son innegables las razones de índole social y económica que forman la amalgama de los fundamentos inmediatos del estallido de la confrontación, y aunque todas ellas tengan repercusiones políticas, no pueden incluirse entre los móviles políticos de la oposición al rey. Así pues, aceptemos que hay una manera amplia de contemplar la incidencia de lo político sobre lo social en este movimiento antes de analizar su eventual base[1].

La ingente bibliografía sobre las Comunidades, acumulada a lo largo de cinco siglos, muestra que se mantiene el interés por esos acontecimientos, por descubrir las relaciones políticas y sociales que dieron lugar a unos hechos que se conocen con elevado grado de detalle. Siguen precisándose aspectos concretos, que demuestran el atractivo actual del tema, quedando

espacio para planteamientos historiográficos más especializados que, partiendo del caudal conocido, perfilan sobre análisis documentales exhaustivos algunos aspectos aún controvertidos o no del todo precisados. Consideramos que esto mismo sucede con algunas de las ideas políticas que dieron sustento a las posiciones de uno y otro bando enfrentados en las Comunidades. Las líneas más recientes de investigación en la historia del pensamiento político, con aportaciones epistémicas de la Ciencia Política y metodológicas de la Historia de las Ideologías, ayudan a revisar algunos de los planteamientos que, siendo accesorios en la investigación historiográfica, alcanzan un nuevo impulso desde el punto de vista politológico. Consideramos que este trabajo puede arrojar alguna luz en la interpretación de la circulación de ideas y en la depuración de algunos fundamentos ideológicos del programa imperial carolino y de la resistencia comunera en defensa de la tradición política castellana.

Algunas líneas en particular están necesitadas de precisión. Nuestra perspectiva de examen de la historia política de comienzos del siglo XVI se funda en dos convicciones, que expresamos al comenzar este análisis. Por un lado, la constatación de que difícilmente la historia de las ideas políticas revela nuevos acontecimientos sobre las Comunidades, abundantemente descritos a estas alturas, sino que más específicamente ayuda a entenderlos en su contexto cultural y su dinámica política. Por otro, la aceptación de partida de que nuestras conclusiones varían parcialmente lo que se ha escrito hasta el momento desde otras perspectivas de estudio. Creemos firmemente en los enfoques interdisciplinares, que tantos frutos han posibilitado en torno a los sucesos entre 1519 y 1522, al avanzar el conocimiento de la plural y compleja dimensión de las Comunidades gracias a los estudios historiográficos modernistas, filológicos, jurídicos, económicos y sociológicos. Consideramos que hay espacio para una propuesta específica de historia de las ideas políticas que ponga de relieve algunas de las líneas explicativas que nos parecen más atrayentes al analizar las creencias políticas de este período. Es evidente que ni aún el más enciclopédico de los estudios agotaría todas las perspectivas posibles y que algunos estudios clásicos, hechos a partir de la Historia y no desde la Ciencia Política, son un referente imprescindible aún hoy. La nuestra es una contribución pegada a los textos que van trazando el camino, referencia

indispensable para evitar fabulaciones o mistificaciones. Cierto es que los textos contestan según se les pregunta una u otra cosa. Hemos querido preguntar a esos textos de naturaleza diversa por algunos aspectos que suscitan nuestro interés, y esperamos que también alguna curiosidad ajena. Las contestaciones a estas preguntas jalonan el libro y establecen la articulación de su contenido. ¿Cuáles son las cuestiones principales que parecen de relevancia como para justificar nuevas páginas sobre las Comunidades, esta vez desde las ideas políticas?

En primer lugar, insertar en la dinámica de los acontecimientos una cuestión que, siendo jurídica y actuando como detonante histórico, merece también una reflexión desde el pensamiento político, cual es la autoproclamación de Carlos de Habsburgo como Carlos I en vida de su madre. No por su forma o sus consecuencias, sino por la alteración de la idea secular de la legitimidad monárquica *ad causam* y *ad personam*, en medio del arraigado providencialismo designativo que caracterizaba la justificación de la institución monárquica en Castilla.

En segundo término, y en medio de un debate que parece no encontrar término pacífico, como es el de la naturaleza del movimiento comunero entre la revuelta y la revolución, contestar valiéndonos de las posibilidades que confiera la Ciencia Política para comprender el grado real de afección de los cambios pretendidos en el sistema y en el régimen político, habida cuenta de la confusión arrastrada al respecto por el uso como equivalentes de dos conceptos politológicos diferentes y no siempre manejados con la precisión académica necesaria.

En tercer lugar, precisar a los efectos de contestar adecuadamente al interrogante anterior, el alcance efectivo de los rasgos de republicanismo que pueden haber anidado en el movimiento comunero. Esta cuestión tiene, a nuestro juicio, un valor más instrumental en la justificación de las reivindicaciones de participación política ciudadana, que sustancial respecto a la alteración de la forma política del Estado. Pero dadas las frecuentes afirmaciones sobre el carácter republicano de algunas posiciones comuneras, a pesar de su intento de aval por la reina Juana, se hace necesario preguntarse si verdaderamente lo tienen y, de ser así, si el modelo es el del clasicismo ciceroniano o el de las ciudades italianas.

En cuarto lugar, a la vista de las innumerables veces que los estudios historiográficos aluden a las bases ideológicas del comportamiento de todos

los protagonistas, comprobar si efectivamente el concepto de ideología es aplicable a las propuestas programáticas de Carlos V y de los comuneros, partiendo de una noción de ideología ajustable a las realidades políticas de la primera Edad Moderna española. Dos son los interrogantes para extraer consecuencias inmediatas: si en las Comunidades encontraríamos dos ideologías en competencia, e incluso en conflicto; si con suficiente precisión ideológica es posible aclarar el debate, en términos de entonces, entre monarquía y tiranía.

Finalmente, en quinto lugar, cuáles son los itinerarios ideológicos de la confrontación doctrinal entre la monarquía castellana y el imperio universal, así como en qué medida el enfrentamiento dialéctico de las Comunidades y sus componentes dogmáticos preparan la síntesis futura que dará paso a la fórmula ecléctica y específica de la Monarquía Universal Hispánica de los Austrias.

Estos cinco grandes interrogantes surgen desde las ideas políticas de las Comunidades y se comunican a los acontecimientos políticos; nos parece que en ese orden y no en el inverso, sin desdeñar la incidencia notable que el azar ejerció por momentos en ese tiempo breve e intenso. El hilo conductor que actúa como denominador común de todos esos interrogantes, y de los hechos tal como sucedieron, no es otro que el poder político.

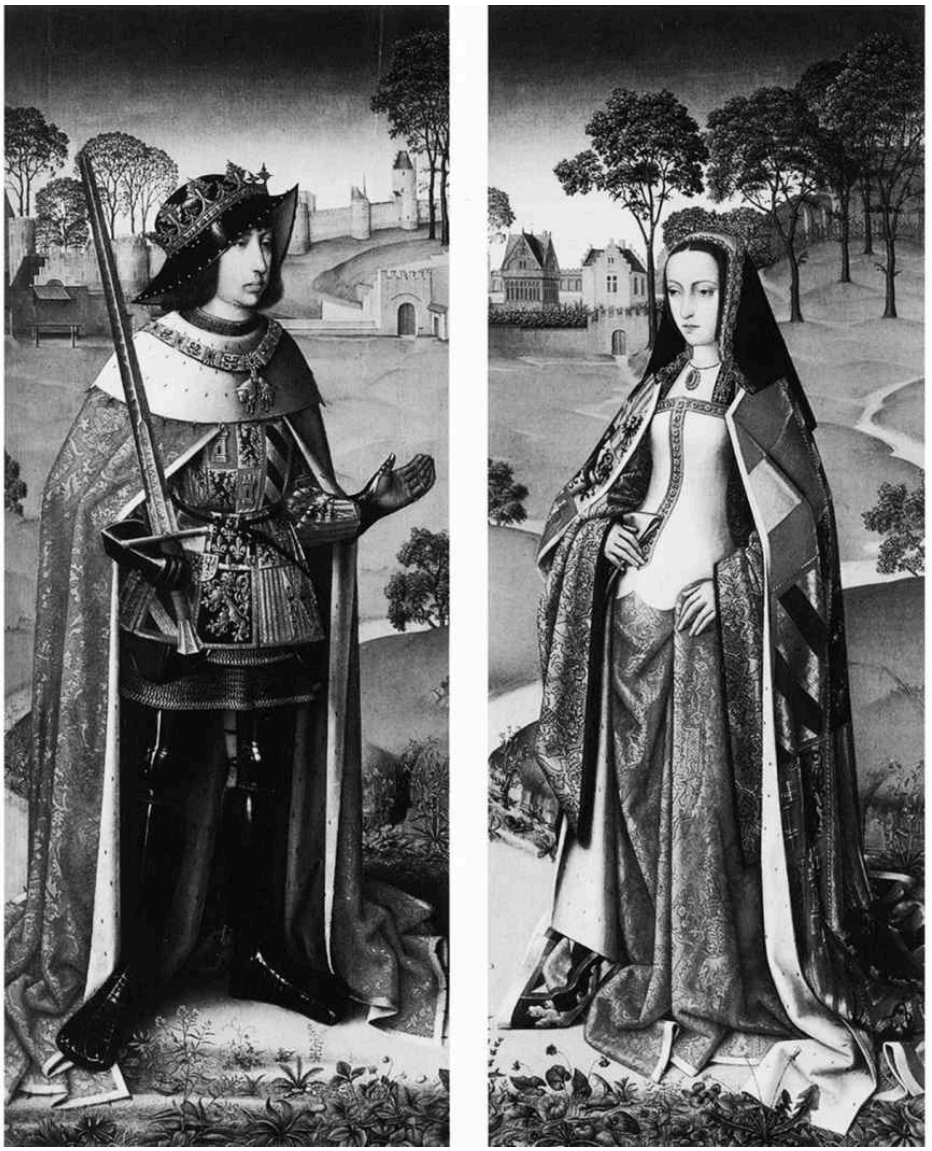
En la impresión contemporánea la política tiene que ver con qué es y quién tiene el poder, es decir, trata sobre la adquisición, el mantenimiento y el ejercicio del poder. Pero esta no es una forma de exponer la utilidad de las reglas de relación entre el rey y el reino ni en los tratados de teoría política ni en la práctica de los gobernantes de esta época, ni conceptual, ni terminológicamente. Con innegable laxitud se han intercambiado expresiones que parecen sinónimas cuando se exponen las ideas políticas de las Comunidades, tanto desde la Historiografía modernista como desde el Derecho, como si la política careciese de convenciones disciplinares y una metodología de estudio propia. Frecuentemente se ampara esa impresión en que la contienda teórica que enfrentó a los partidarios de cada bando se fundamentaba y justificaba en ideas que eran inexistentes a la hora de forjar las alianzas, o bien los intereses primarios de grupo social o de orden económico imponían enteramente su lógica, sin mayor sujeción a una forma de ver la comunidad y las relaciones de dominación dentro de ella. No pretendemos el desplazamiento inverso, como si todo fuesen ideas, sino

buscar un equilibrio en el que ningún elemento quede preterido. La realidad es mucho más compleja y demanda una interpretación contextual de la mentalidad política, la fijación de un marco interpretativo a la luz de la cultura política y, sobre todo, desvelar las claves ideológicas que esclarecen la sucesión de hechos y los dos relatos paralelos. En estos no hay solo una exposición descarnada del poder, expresión desconocida en la textualidad documental, del imperio, de las potestades, de la soberanía, sino una visión dinámica y teleológicamente armónica del gobierno que se enuncia, como durante todo el período de los Austrias, en términos de «conservación y aumento de la monarquía», tópico recurrente en el pensamiento de la época y que pretendió ser corregido o contenido en las ideas comuneras, mucho más que subvertido, de modo tal que los cambios reclamados en la forma de gobierno, pasasen a suponer un cambio en la forma del Estado monárquica castellana.

En estas ideas más amplias sobre el gobierno todavía hay espacio para reflexionar sobre la sujeción a la ley; la obligatoriedad distinta para el rey de la ley divina, la ley natural y la ley civil; la responsabilidad aneja al providencialismo designativo del gobernante; el alcance de la vinculación conceptual entre comunidad y reino; las reglas de sujeción de los actores políticos entre sí, recíprocas en la idea comunera, subordinadas en la regia; el margen de discrecionalidad del gobierno monárquico; la capacidad de obrar político de la comunidad y la necesidad de articularla jurídicamente mediante normas institucionales. Por tanto, hay enfrentamiento de pareceres en el foro público de la política, las Cortes y las plazas, hay confrontación de proyectos de convivencia, hay disparidad de criterios sobre estrategias y tácticas, políticas y militares; hay combate en los campos de batalla y en la opinión y hay, indudablemente, oposición ideológica en todas esas brechas.

Con excesiva frecuencia los estudios sobre las Comunidades han tendido a segregar las ideas políticas de los acontecimientos producidos, como si estos se sucediesen en una suerte de azaroso encadenamiento de hechos históricos inconexos. Consideramos más adecuado tratar de comprenderlos y explicarlos insertos en dinámicas más amplias y profundas, en las que necesariamente las ideas políticas juegan un papel decisivo. Por supuesto hay en la política castellana de la época un despliegue muy notable del azar, como acredita, sin mayor necesidad de digresión, la llegada al trono del

propio Carlos I y el advenimiento de la Casa de Habsburgo[2] al frente de los reinos hispánicos. Gran parte del pensamiento político español de los dos siglos siguientes beberá en esas fuentes que, con grandes dosis de empirismo, se adaptan al tópico de la *fortuna mutabile* en la política. Que algunos acontecimientos tengan origen en circunstancias imprevistas no impide su utilización posterior al servicio de una causa política, como había demostrado la habilidad de Fernando el Católico para utilizar en su beneficio ciertos momentos de zozobra en las previsiones institucionales, especialmente la muerte de Felipe de Habsburgo. De un modo similar, compartir una misma base ideológica no implica, de manera determinista, seguir la misma línea argumental en la confrontación dialéctica ni verse abocados a las mismas acciones. De hecho, con mucha más frecuencia que la oposición de ideologías sucede en la Edad Moderna española la contradicción de intereses personales o de grupo, que termina por engendrar rivalidades de camarillas. Así sucederá prácticamente durante siglo y medio hasta el cambio de la dinastía y el asentamiento de la Casa de Borbón en el siglo XVIII. El de las Comunidades fue tal vez el último momento en que se produjo un enfrentamiento teórico y conceptual sobre dos formas diversas y contrarias de considerar la función y el papel de los actores políticos en la Monarquía.



Representación de Juana I, embarazada, y Felipe I ataviado con los escudos de Castilla y Aragón en los Jardines de Bruselas hacia 1500. Juana I de Castilla, conocida como Juana *la Loca* (Toledo, 6 de noviembre de 1479-Tordesillas, 12 de abril de 1555), fue reina de Castilla de 1504 a 1555. © Icom. Leo Belgicus Apuntemos un aspecto sobre el que se volverá más detenidamente: la dificultad del concepto *ideología* aplicado a la primera Edad Moderna. Ha sido frecuente en el estudio de la política preterir intencionadamente el desarrollo de ideologías de entidad para que emergieran otros objetos de interés historiográfico[3]. Basta adelantar ahora que estaría presente mediante la suma de dos elementos: el conjunto de imágenes mentales sobre la sociedad y un proyecto de acción política. Por ello, desde principios del siglo XVI surge una suerte de ideología difusa del gobierno monárquico. La compone un conjunto prescriptivo de creencias y de ideas sobre el gobierno de Castilla en cada uno de los subsistemas, político, social, económico, religioso y cultural. Negarlo implicaría a su vez un maximalismo inverso insostenible, pues supondría que los acontecimientos políticos de las Comunidades carecerían de todo contenido ideológico[4].

En las Comunidades son perceptibles las imágenes compartidas sobre la conformación de la sociedad y el espacio común de los súbditos, en gran parte imagen compartida y aceptada por todos sus protagonistas, con la más notoria excepción del papel de los distintos actores políticos en la participación en la actividad política. El proyecto político se presenta más definido y concentrado en el caso carolino que en el comunero: régimen mixto frente a *conservación* del patrimonio territorial recibido de los Habsburgo, *aumento* militar de la monarquía y aspiración universalista, en tanto que el cuarto componente de ese programa, la defensa a ultranza de la fe católica aún no estaba necesitado de proyección interna en Castilla. Este es un modo de asumir el sistema de representaciones sobre el poder como partes de una historia cultural de lo social[5]. Es este un planteamiento temático anacrónico, por anticipado, cuando se contemplan las ideas políticas en la tratadística castellana y en la documentación político-administrativa del primer tercio del siglo XVI y sus inmediatos precedentes. Sin embargo, se trata de no renunciar en este análisis a la correlación posible entre ideas y hechos que se deduzca inequívocamente de las actuaciones y de los pronunciamientos de los actores políticos de los dos bandos enfrentados.

Es en ese segundo componente ideológico que entraña el programa de gobierno en el que cabe insertar, sin forzar la interpretación historiográfica, la comprensión de los hechos más azarosos. La ideología no delinea cada uno de los acontecimientos, pero ofrece seguridades para insertarlos tanto en un discurso como en un relato, en primer lugar, teórico, y, en segundo término, propagandístico. Incluso cuando inicialmente se trate de incidentes que hubiera sido preferible evitar. No hay que acudir al ejemplo del esfuerzo justificador de Alfonso de Valdés en sus *Diálogos*, así en el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* para aquietar la zozobra que supuso el suceso conocido como el Saco de Roma, pues en los lances bélicos de las Comunidades hay varios ejemplos de este proceder, como la explicación del incendio realista de Medina del Campo o del saqueo comunero de Torrelobatón.

En ausencia de ideología definida ni todos los hechos políticos tuvieron fundamento en el pensamiento político, ni tampoco puede explicarse satisfactoriamente en su conjunto desligados de las ideas políticas de ese

tiempo de profundos replanteamientos, a la vez sobre los fundamentos del poder monárquico y sobre los mecanismos de su ejercicio.

Ahora bien, para que esta noción de ideología conviniese a la suma de imágenes del mundo político y su proyecto de acción política, y dada la proximidad del contenido de las primeras, solo podría aplicarse en las Comunidades de manera global. Esto fue así no tanto por causas externas a la relación de ideas y hechos en ese enfrentamiento, derivadas de las convenciones de investigación actuales como podría suceder con la epistemología y la metodología de análisis de las ideas políticas, como por el propio uso que los actores de entonces hicieron del arsenal teórico que tenían a disposición. Como veremos, los defensores de ambos bandos acudieron con frecuencia a la misma fundamentación teórica, que encontraron en la inagotable fuente que constituyen los autores clásicos para extraer consecuencias diferentes de unas mismas palabras invocadas como fuente de autoridad por todos. Máxime cuando observamos hasta qué punto esa ideología sería difusa y organicista[6], que considera la comunidad política como un agregado de actores sumidos en una continua lucha por el poder en un juego de suma cero en el que el traslado de las capacidades decisorias tendría que detraerse del haber del otro, ya fuese rey o común. En este punto se observa claramente una evolución desde la individualidad de los actores políticos, que se había apoyado previamente en las ideas bajomedievales del mecanicismo tomista, hasta una mayor relevancia de las funciones institucionales para regir el cuerpo cívico, vistas un tanto jerárquicamente. Incluso la idea de base innegablemente organicista de que las instituciones permanecen mientras ven pasar a los individuos que las encarnan, es primordial para entender a la vez la visión patrimonial de la corona por parte de la Casa de Habsburgo, que Carlos había interiorizado en su educación borgoñona para formar el acervo de la dinastía Habsburgo española del siglo XVI, así como la defensa a ultranza de las antiguas leyes del reino por parte de los comuneros.

Estos conceptos ayudan a reconocer los rasgos ideológicos a los que se aludirá en el capítulo sexto al analizar la capacidad del cuerpo político formado en el seno de la comunidad. De esta forma, se podrán explicar y comprender que en la toma de decisiones entre 1519 y 1522, los responsables del gobierno del reino y de las ciudades las adoptan a través de

análisis muy fluidos, puramente descriptivos, pero se apoyan en una visión muy prescriptiva de lo que el gobernante ha de hacer para asegurar el bien común. Así se establece una conexión entre ideología y mentalidad[7]. Para ésta lo más necesario no es que los axiomas que se defienden en el ideario político respondan a un criterio de verdad, sino que sean relevantes en términos de eficacia. La conclusión es que, como sucede con el relato de cada bando, la verdad no se desvela en una suerte de revelación política de a quién corresponde la dirección del reino, sino que se edifica ideológicamente. Se abre una nueva etapa en la consideración de las ideologías[8] en la que se insertan los estudios sobre el pensamiento político español del Siglo de Oro, en general, y los de las Comunidades en particular. Y lo hace de manera particularmente adecuada para las ideas políticas de la Modernidad castellana por la conjunción de realismo y empirismo de que hicieron gala los pensadores, que dieron sustento teórico a las reivindicaciones de cada grupo e incluso quienes debieron adoptar las decisiones cruciales en los movimientos, políticos y bélicos de cada bando. Esto ha sido así por la necesidad de pasar de la comprobación de que materialmente existen elementos ideológicos en la acción política de todo tiempo histórico, a su identificación para el caso concreto.

La refractaria negación de las ideologías en la revuelta de las Comunidades olvida que desde antiguo se reconoció la existencia de la naturaleza ideológica de los proyectos humanos para ordenar la sociedad. Era así incluso cuando no existía todavía un vocablo para identificarla, e incluso cuando carecía de un soporte conceptual politológico especializado, por tanto, se identificaba con un fundamento filosófico. Después se aceptó la noción y su contenido sin asignarle un término que la identificase. Incoherentemente se han querido arrinconar en ese estadio del análisis los estudios sobre las ideologías de las Comunidades por una parte de las concepciones restrictivas de la historiografía modernista española, como si la dinámica de acontecimientos se engarzase sin necesidad del soporte de las ideas y de las creencias. Los estudios más completos, por el contrario, han aceptado la orientación ideológica de actores y hechos. Nosotros proponemos la integración de unos y otros en una comprensión global y no solo parcial del impacto que tuvieron las decisiones e intereses de los primeros. Así como las consecuencias de los segundos en el orden social,

económico y cultural en la construcción de una ideología de la Monarquía Universal Hispánica que impuso su lógica hegemónicamente hasta principios del siglo XVII y, después, de forma compartida en el concierto político continental desde su impronta castellana primera.

Carece de sentido construir complejos cuadros de relaciones entre hechos e ideas que los sustentan. Este trabajo se justifica en buena medida en la relación indisoluble entre ideología y acción política en las Comunidades, de manera que su práctica totalidad muestra ese tipo de engarces entre el plano doctrinal y el de las relaciones entre los sujetos del enfrentamiento. De la misma manera que no pueden avalarse las conclusiones de estudios que han prescindido con demasiada facilidad de las ideas políticas como motor de la protesta comunera, bien por fiar su impulso a razones de interés puramente económico, bien por creer que el mecanicismo de los acontecimientos fuerza acciones y reacciones sin anclaje doctrinal, tampoco puede aceptarse el maximalismo inverso en el que el protagonismo es de la confrontación de ideas o modelos de gobierno y no de actores políticos, grupos sociales y adscripciones políticas. Perseguimos en este libro ponderar el equilibrio que se dio entre las propuestas teóricas y los acontecimientos que se desencadenaron, siendo las primeras soporte causal y no consecuencia. Estando sobradamente analizados los hechos por una constante y diversa historiografía modernista, la historia del pensamiento político lo que puede aclarar son alcances y matices que hacen más comprensible la dinámica a largo plazo en la que se inscribieron los acontecimientos entre 1519 y 1522.

Media docena de ejemplos acreditan que los acontecimientos no se sustentaron en el vacío, ni se suscitaron impremeditadamente por los protagonistas, mostrando la relación aludida en este epígrafe entre ideas y hechos, entre programas y doctrinas. Así pueden demostrar la existencia de una correlación entre algunos sucesos e ideas, por ejemplo, las protestas sobre el alcance de los poderes de los procuradores en las Cortes de Santiago-La Coruña respecto a la idea de representación política; el recelo expresado en forma de queja ante la lejanía establecida entre rey y pueblo como consecuencia de la formación borgoñona de Carlos en comparación con su hermano Fernando, respecto al principio de respeto a la tradición cultural; la oposición genérica a la empresa imperial respecto al concepto de

monarquía castellana; la protesta ante el otorgamiento de mercedes y dotación de cargos a extranjeros respecto al principio de particularidad institucional de Castilla; la búsqueda del apoyo de la reina Juana respecto a la perduración del valor fundamental de la continuidad dinástica; en fin, la oposición a la autoproclamación de Carlos como rey en Bruselas, respecto al principio de integridad del ordenamiento jurídico castellano. Para estos seis casos podría buscarse un número equivalente de intereses estratégicos no ideológicos, pero nos parece que la recta comprensión del proceso demanda atender simultáneamente a las ideas políticas y a los hechos políticos en la forma en la que eran percibidos en conjunto por los sujetos políticos del enfrentamiento.

## 2. ADENTRARSE EN LAS COMUNIDADES

Castilla deseaba la llegada de un rey que, además, ostentaría las coronas de los dos reinos de la Península, a pesar de las reticencias suscitadas en parte del reino no tanto ante el imperio en ese momento inicial, como ante la unión permanente con Aragón[9]. Se estaba produciendo un cambio de dinastía[10]. Las esperanzas estaban depositadas en que el joven Carlos de Gante, nieto de los Reyes Católicos, pusiera fin a tres lustros marcados por inestabilidad social y por gobiernos interinos o muy cortos. Desde la muerte de la reina Isabel la Católica en 1504, Castilla había sido gobernada por su esposo Fernando el Católico como regente, por Juana I y su marido Felipe I el Hermoso, una nueva regencia de Fernando y una última regencia del Cardenal Cisneros hasta la llegada de Carlos I en 1517. Castilla y, por ende, los demás reinos de la Península necesitaban un monarca que condujera con mano firme y segura el proceso de expansión por todo el mundo conocido de la nueva entidad política surgida de la unión de los reinos, España[11].

La historia tiene requiebros que no son previsibles. Los fallecimientos del príncipe Juan en 1497, de su hermana mayor, la infanta Isabel —a su nacimiento princesa de Asturias y después de nuevo tras la muerte de su hermano y hasta su propio fallecimiento en 1498— y la del hijo de esta última, el príncipe Miguel de la Paz —llamado a unificar todas las coronas peninsulares— en 1500, convirtieron a Juana en heredera en Castilla. Así como el fallecimiento del príncipe Juan, hijo de Fernando y Germana de Foix posibilitó a Carlos el acceso a la corona aragonesa. En estos años, entre 1504 y 1517, sucedieron otros acontecimientos decisivos en el advenimiento de la dinastía de los Habsburgo. El primero, la prematura muerte de Felipe I el Hermoso, un rey destinado por su linaje, herencia y matrimonio a ser uno de los más grandes de la historia. Su hijo y sucesor consiguió lo que la inesperada desaparición del padre truncó. Segundo, la

elevación al trono de Carlos de Gante, nieto de los

Felipe I, el Hermoso (Brujas, 22 de julio de 1478-Burgos, 25 de septiembre de 1506) y Juana I la Loca (Toledo, 6 de noviembre de 1479-Tordesillas, 12 de abril de 1555), en virtud de una serie de acontecimientos llegaron a convertirse en reyes de Castilla y herederos de los Reyes Católicos. El reino de ambos fue breve por la prematura muerte de Felipe y en encierro en Tordesillas por demencia de Juana, que retuvo hasta su muerte el título de Reina Propietaria de Castilla. Miniatura de *Rimado de la Conquista de Granada.*

Reyes Católicos, nacido y criado fuera de España, en la Corte de Borgoña, donde no le enseñaron ni siquiera la lengua y las costumbres del que sería su reino, y quien estaba destinado a unificar en una misma

persona las coronas de Castilla y Aragón. En cambio, su hermano menor, Fernando, nacido y criado en Castilla bajo la atenta mirada de su abuelo Fernando, fue archiduque de Austria, rey de Hungría y Bohemia y a la postre sucesor de Carlos en la dignidad imperial[12]. Estas circunstancias determinaron que el joven rey de diecisiete años que arribó a las costas de España en Tazones, cerca de Villaviciosa (Asturias), un 19 de septiembre de 1517, era un adolescente que no sabía hablar español, que desconocía las costumbres de su nuevo reino y que no podía comunicarse directamente con sus súbditos.

Pronto las expectativas creadas con el advenimiento de un nuevo monarca se desvanecieron y los castellanos se encontraron con una realidad que no era ni querida, ni deseada. Estaban gobernados por un rey culturalmente poco hispanizado e inexperto, que delegó su responsabilidad en manos de unos cortesanos extranjeros que fueron poco a poco acumulando cargos, riquezas y poder. Los colaboradores del monarca formaron una auténtica guardia pretoriana, tal como relata Prudencio de Sandoval: «murmurauan tambien en Castilla, y Aragon de la gobernación que avia, porque todas las cosas passaban por la mano de Xevres, y de sus amigos: y demas de que los privados de los Principes, por justo que anden, son embidiados y aborrecidos de todos. Xevres era infamado de codicioso, avariento, y lo mesmo se dezia de los Flamencos, que servían al Rey. Y los Españoles impacientes, que estrangeros tuviesen tanta mano en su tierra, quexavanse con harta demonstración, y sentimiento. Tambien dezian, que el Rey era intratable, esquivo, y que dava pocas muestras de querer bien a la gente Español, que al fin era estrangero, y criado entre estrangeros, enemigos desta nación. De todo esto diremos presto largamente, que de aquí nacieron las comunidades, que dieron bien que escribir»[13].

A pesar de la premura de su proclamación, o precisamente necesitado por ella del proceso formal de legitimación, Carlos I quería cumplir con la legalidad y las costumbres de los reinos heredados, por tanto, mandó convocar cortes para ser jurado rey y conseguir el dinero necesario para sufragar los gastos del gobierno de España[14]. Se exigía de los súbditos la aportación de más y más recursos, porque se produjo un «aumento importante de los gastos del Estado en aras de una vida cortesana más brillante y fastuosa, y la elección imperial que satisfacía la ambición

personal del rey, pero desdeñaba los intereses de la nación»[15]. El incremento fue considerable. Los Reyes Católicos necesitaron 15.000 maravedíes diarios para mantener la Corte. Carlos I gastaba 150.000 maravedíes diarios en el tren de vida fastuosa de la Corte. La cantidad de dinero necesario se multiplicó por diez.

Podemos plantearnos si quinientos años después de estos acontecimientos «¿merece la pena volver con tanto detalle o de forma tan prolija sobre ese tema de investigación si no es porque se ha edificado una perspectiva realmente novedosa o alternativa cuya demostración depende de un relato pormenorizado de acontecimientos y de un análisis de toda una serie de temas colaterales?»[16]. La respuesta es que pese a lo mucho y acertado que se ha dicho desde el siglo XVI todavía hay aspectos que se pueden estudiar y analizar, sobre todo los referidos al profundo e intenso debate sobre las ideas políticas que tuvo lugar en este corto y virulento período de tiempo. A lo largo de quinientos años podemos encontrar trabajos de historia, cultura, arte, sociología, etc. que abordan la realidad del movimiento comunero, pero hemos detectado una carencia en un ámbito; los estudios sobre las ideas políticas[17] que animaron, fundamentaron y justificaron la existencia de este movimiento en Castilla no son tan abundantes[18].

Muchos sucesos históricos están precedidos por un debate previo sobre ideas políticas. Las ideas sirvieron como excusa para mover voluntades y crear lealtades a un modelo de gobierno que proponían los comuneros a través de sus órganos institucionales. El propósito de este trabajo es mostrar cómo se cuestionaron los principios sobre los que se asentaba la institución monárquica, la manera de reinar, de entender la relación del rey con sus súbditos y la participación de éstos en el gobierno. No se impugnó la monarquía como forma de Estado, ni el sistema jerárquico y estamental de la comunidad política y social. Lo que se replanteó y se quiso cambiar fue la posición y la función del súbdito en orden político, la legitimidad y la legalidad de la forma de gobernar de Carlos I y su Corte, la conveniencia o no de pactar las decisiones que afectaban a todos los miembros de un cuerpo político sin excepción y la forma de controlar el ejercicio del poder por parte del rey y sus colaboradores. Muchas de las ideas debatidas

constituyeron logros importantes en revoluciones posteriores, algunas todavía están vigentes en nuestra sociedad actual.

Cuando se escribe sobre historia de las ideas políticas se puede caer en la tentación de forzar los textos y los acontecimientos en beneficio propio para justificar *a priori* hipótesis de trabajos que se desea convertir en tesis. Sobre el tema que nos ocupa existen muchas posiciones encontradas y visiones parciales que aspiran a convertirse en *la* perspectiva única y completa de este movimiento social. El correr del tiempo, las distintas circunstancias históricas, la evolución social y política de las sociedades, han ofrecido una imagen poco clara de un período, de unos personajes y de unos acontecimientos y sus consecuencias muy diferentes y, a veces, contradictorios. Si preguntamos quiénes eran los comuneros de Castilla, las respuestas pueden ir desde un desconocimiento total del movimiento social y político, hasta considerarlos unos héroes y unos mártires que defendieron las esencias hispánicas arraigados en un mundo medieval que estaba desapareciendo. Unos líderes sociales que fueron injustamente tratados por un rey extranjero y su corte de flamencos. Quizás incluso nos encontremos con alguno, no son excepción en este tiempo, que piense que fueron los grandes precursores de la lucha del pueblo contra el poder constituido para alcanzar la libertad que se le negaba.

La diversidad de opiniones suele tener su origen en unas lecturas apasionadas y subjetivas de los acontecimientos, de las fuentes y de los testimonios que nos han llegado. Los textos históricos no son mudos y responden según se les pregunta. El movimiento comunero no fue solo ni exclusivamente un movimiento que se opuso al poder de un monarca legítimo y legal, aunque esto también se cuestionó; ni tampoco los comuneros y las Comunidades fueron unos avispados que aprovecharon el vacío de poder para intentar preservar sus privilegios ciudadanos, para despojar y limitar el poder que le correspondía por derecho propio al rey. No podemos calificar al movimiento comunero, tampoco, como una *ideología*[19], es decir, como racionalizaciones subjetivas de las acciones llevadas a cabo por un grupo de castellanos con diversas intenciones, que no fueron siempre las mismas y que evolucionaron con el paso del tiempo y de los acontecimientos. Ni podemos simplificarlo diciendo que fue un movimiento que aglutinó a una parte significativa de las ciudades del Reino

de Castilla para oponerse a los mandatos del rey y a la forma de gobernar de sus representantes, justificando su actuación en unos principios, unas ideas y unas razones contenidas en una tradición que había llegado a formar parte de la identidad, la mentalidad y la conciencia del pueblo castellano[20].

Precisamente estas discrepancias entre los historiadores durante quinientos años nos muestran que fue un acontecimiento en la Historia de España singular ante el que ninguna generación ha permanecido indiferente. Sorprende la cantidad y la variedad de interpretaciones que se pueden encontrar en la historiografía. Pero más que la multiplicidad, llama la atención la enconada discusión que existió sobre los líderes, las propuestas y la valoración de los comuneros. Y todavía es más sorprendente comprobar que estas opiniones y posiciones coinciden con momentos históricos concretos en los que existe el dominio de una ideología determinada[21].

Una de las cuestiones más debatidas en la historiografía ha sido definir la naturaleza del movimiento de las Comunidades. La discusión se centra entre aquellos que la consideran una revolución[22], los que la catalogan como un alzamiento[23], una revuelta[24], una rebelión[25] o una guerra[26]. No cabe duda de que estas valoraciones nos muestran que fue un acontecimiento traumático con el que Castilla entró en la Edad Moderna. Las causas fueron muchas y unas tuvieron su origen en la evolución de la Corona de Castilla desde el siglo xv y otras son deudoras del contexto histórico inmediato.

El estudio del movimiento social y político de las Comunidades de Castilla desde el punto de vista de la evolución de las ideas, no se puede ni se debe restringir a los dos años de 1520 y 1521. Consideramos que fue un proceso que tuvo su origen en la llegada de la dinastía Trastámara al trono de Castilla. La legitimidad de los reyes de esta Casa para ceñirse la corona siempre fue cuestionada. En cada proceso sucesorio se produjeron momentos de inestabilidad. Particularmente necesitados de apoyo legitimador estuvieron los casos de Enrique II, Isabel I y Carlos I, que dieron lugar a realineamientos nobiliarios que en distinta media en los dos últimos casos no son ajenos a la génesis de algunas lealtades sociales en las Comunidades[27]. Los sucesivos reinados de los Trastámara[28] Enrique II (1369-1379), Juan I (1379-1390), Enrique III (1390-1406), Juan II (1406-1454) y Enrique IV (1454-1474) estuvieron marcados, con mayor o menor

intensidad, por la influencia de algunos linajes nobiliarios que se hicieron con el favor real y manejaron a su antojo y provecho los destinos del reino. Esta inestabilidad provocó una pérdida del prestigio social del rey, mermas significativas en el patrimonio real, continuos problemas con las ciudades y otros colectivos sociales del reino, el retraso en la conquista del reino nazarí de Granada, último reducto musulmán de la Península, que debía ser la misión y la empresa más importante para un rey y que fue postergada y descuidada durante varias décadas.

El reinado de los conocidos como Reyes Católicos, Isabel y Fernando, los dos pertenecientes a la familia Trastámara, se puede considerar como un período de paz en el reino que permitió concluir la reconquista, poner las bases de la integración de América, iniciar y avanzar en el proyecto, siempre delicado, de unificación de los reinos y, finalmente, asentar el dominio de la futura Monarquía Hispánica[29] en Europa y en el Mediterráneo. El reinado de Isabel comenzó con una guerra por la sucesión en la Corona. Las hostilidades duraron casi un año entre mayo de 1475 y marzo de 1476. Una vez más el Reino de Castilla se dividió. Una parte de la nobleza no admitió la legitimidad de Isabel para ser proclamada reina de Castilla. Otra, con dificultad, prevención y miedo, la apoyó. Por otro lado, el rey de Portugal, Alfonso V, se declaró partidario de la hija de la reina, como se conocía a Juana de Trastámara, supuesta hija de Enrique IV y su esposa Juana de Portugal, se casó con ella y reclamó sus derechos al trono de Castilla.

En el comienzo de la contienda la fuerza del ejército portugués era superior a la que podía oponer el ejército castellano, liderado por aquel entonces por el rey consorte de Castilla, rey de Sicilia y príncipe de Aragón, Fernando, pero la situación de ventaja cambió. La victoria cayó del lado de la Isabel, que junto con su esposo, decidió no castigar a los vencidos, como era costumbre ancestral contra todos los que habían desafiado al poder real. Su fin era realizar una política de perdón, integración, apaciguamiento y fortalecimiento del poder de la monarquía frente a los nobles.

Durante el reinado de Isabel y Fernando la iniciativa política fue siempre de la Corona. La mayoría de los nobles hubo de acomodar sus pretensiones, con las naturales reticencias que posteriormente se manifestarían a la muerte de Isabel, servidores e instrumentos necesarios para llevar a cabo los

proyectos, por ejemplo, la conquista de Granada en la que tuvieron una participación muy destacada y fundamental para el éxito de una campaña que duró diez años. El Reino de Castilla gozó de paz y prosperidad desde el final de las hostilidades militares[30] hasta la muerte de la reina Isabel en 1504. Durante estos veintisiete años se fue desarrollando un proyecto político que fraguó en una Monarquía Universal que posibilitó la unión de los reinos de Castilla y Aragón en una sola entidad política y con un solo rey. Por primera vez en las convicciones políticas, la universalidad de la monarquía conjuntaba aspectos ideológicos, derivados de la extensión y de la centralización del poder, con otros meramente territoriales, derivados de la proyección exterior, mediterránea en el caso aragonés y atlántica en el castellano.

El proyecto político, llevado a término por un gran estratega como Fernando el Católico, se basó en concebir una monarquía firmemente arraigada en el territorio peninsular. Tuvo como centro los reinos peninsulares, y desde ellos se proyectó hacia los dominios en Europa, el Mediterráneo y América. Tres vectores de fuerza que al fin y a la postre permitieron poner las bases de lo que conocemos, no sin cierta imprecisión, como el Imperio Español, como la Monarquía Hispánica. Éste fue el resultado final de un proceso que partió de la monarquía dual, siguió con la unión en las personas de los dos reyes, su proyección hacia un ámbito mundial y que se transformó en una monarquía universal que dio lugar al primer imperio moderno[31]. Este proyecto político y social nació en Castilla y se difundió por todo el mundo. Impregnó y se apoderó de las mentes de los monarcas, de los castellanos y de los españoles de uno y otro lado del Atlántico, de uno y otro hemisferio.

En el reinado de los Reyes Católicos se constituyó una monarquía fuerte, que desde lo local tendió a lo universal, centralizada, supervisora de la administración en su sentido más amplio, del ejército y de la acuñación de moneda. Una monarquía que tuvo como divisa la integración progresiva de diversos territorios de una manera coordinada y colaboradora. Una monarquía que, desde Castilla y Aragón, desde la Península, se proyectó a todo el mundo dejando sentir su influencia y su poder. Este ideal y proyecto de monarquía desbordó los límites de una corona local, ceñida a los asuntos de un reino particular, concentrada en la actividad de un territorio

estructurado mediante la delegación del poder en unas personas de la confianza del rey, que rendían cuentas de su actuación y gozaban de gran autonomía. La monarquía que los Reyes Católicos legaron, que afianzó Fernando el Católico en su segunda regencia de Castilla, fue una monarquía moderna, precursora de un imperio universal que forjó, acrecentó y mantuvo la Monarquía Hispánica durante ciento cincuenta años. El límite temporal para este esquema, aunque la terminología continuara en uso incluso para definir la monarquía borbónica española, se puede situar en la Paz de Westfalia de 1648, que puso fin a la Guerra de los Treinta Años y al dominio español en Europa.

El proyecto político de los Reyes Católicos no fue compartido por todos los actores de su tiempo. Unas veces se encontraron con el peso insoportable de una tradición que restringía las miras de los que debían ser sus colaboradores en el proyecto. Otras, los actores se movían con una visión limitada por conservar sus privilegios y sus prebendas y mantener un *statu quo* que les beneficiaba. Otros, en cambio, pese a no ver con claridad qué se proponían, actuaron de forma leal y apoyaron las políticas de la Corona. El resultado final es conocido. Cuando Fernando el Católico murió en 1516 la unión de reinos era una realidad. La consolidación de las tierras descubiertas y comenzadas a colonizar en las Indias Occidentales, después llamadas América, estaba en proceso y contaba con una organización administrativa, con un conjunto de leyes que protegían a los indios y se estaba institucionalizando la colonización. El dominio del Mediterráneo occidental era efectivo y se había recuperado el Reino de Nápoles. Es decir, Fernando, el último Trastámara, legó a su heredero de una nueva casa real, los Habsburgo, una corona acrecentada, unida y comprometida con un proyecto político universal asentado sobre unas bases sólidas que garantizaban su perdurabilidad.

Frente a esta propuesta política que se fue elaborando durante casi treinta años, en Castilla y otros territorios de la corona castellana, se generó un sentimiento que podemos denominar *orgullo de pertenencia* a una tierra, a unas tradiciones firmemente arraigadas entre los castellanos. En Castilla existía un ordenamiento jurídico que sirvió para constituir un reino fuerte con un derecho justo, sin que exista en este sentimiento un afán retardatario en lo político. Además, Castilla tenía unas Cortes que era la institución donde estaban representados todos los estamentos sociales. La primera

reunión con esta integración se celebró en León en el año 1188, en forma de Curia Regia Plena, en las que diversos grupos sociales (nobles, clero y común, es decir, los representantes de las ciudades) fueron llamados para discutir los proyectos políticos que afectaban al futuro del reino. Todos los estamentos, incluido el propio monarca, se comprometían con unas decisiones que se alcanzaban de forma conjunta, colegiada, tras largas y difíciles discusiones. El rey tenía capacidad para actuar, pero debía informar y conseguir el consenso del común, el clero y los nobles representados en las Cortes.

Durante el reinado de los Reyes Católicos se fueron desarrollando dos líneas de pensamiento paralelas que no podían converger, que coexistieron porque una de ellas se identificaba con una manera tradicional de concebir la función y la representación de la monarquía apegada a las leyes del reino. Los que pensaban así abogaban por una continuidad ideológica que afloró en dos momentos concretos. El primero, a la muerte de la reina Isabel la Católica en 1504. Fernando el Católico fue expulsado del Reino de Castilla porque muchos nobles aprovecharon la coyuntura para recuperar terreno político apoyando mayoritariamente a la reina Juana I y a su esposo Felipe el Hermoso. El segundo entre 1520 y 1521 durante el movimiento de las Comunidades. En las dos ocasiones el reino se dividió en dos facciones y la legitimidad de los monarcas se cuestionó. De las dos crisis el poder del rey salió fortalecido y logró establecer una monarquía fuerte de carácter universal que dominó gran parte del orbe conocido. Fue, como se ha dicho, el primer imperio moderno[32].

Este planteamiento chocaba con la mentalidad y la teoría que concebía la monarquía asentada en un territorio, en los confines del reino. El rey tenía un *dominium propietatis* sobre todos los bienes del reino. Expandir los dominios con nuevas conquistas territoriales fuera del reino no constituía una misión genuina del rey, porque su primera misión era ocuparse del bienestar y de la seguridad de sus súbditos y mantener su heredad[33]. Las cualidades que debe tener un rey eran: honestidad, prudencia, justicia, constancia, honradez, piedad y fe[34].

La pregunta que debemos hacernos es, ¿por qué surgió el movimiento comunero que buscaba restablecer una forma de gobierno político diferente al que proponía Carlos I para la monarquía española? ¿Qué ideas políticas

sustentaban este planteamiento y dónde se encuentran sus raíces y sus fundamentos? Las respuestas a estas preguntas pretenden arrojar luz sobre un momento histórico en la formación de la Monarquía Hispánica para mostrar cómo se constituyó un nuevo proyecto político global, que por su extensión territorial se podría considerar como un Imperio.

Durante quinientos años todas las generaciones de historiadores y muchos pensadores, se han interesado por analizar, estudiar y comprender este movimiento. Se puede afirmar que cada generación ha tenido una valoración y ofrecido a la siguiente una interpretación de las Comunidades, que se ha plasmado en publicaciones y en manifestaciones artísticas[35]. Debemos preguntarnos, ¿qué puede decir o enseñar este movimiento social y político a los ciudadanos del siglo XXI? El movimiento de las Comunidades se desarrolló en muy poco tiempo, menos de un año. Y llama la atención la rapidez con la que se extendió por la meseta castellana central a un lado y otro del Guadarrama[36].

Se ha dicho que la revuelta estalló en Toledo y Burgos, diseñó su programa en Salamanca, tuvo sus sedes en Ávila, Tordesillas y Valladolid, fue herida de muerte en los campos de Villalar y, finalmente, se extinguió, tras una larga persecución, en Toledo[37].

Vista de Tordesillas, lugar donde estuvo confinada la reina Juana I de Castilla hasta su muerte. Los comuneros tomaron la villa en 1520 y se produjo el encuentro entre Juan de Padilla y la reina, a la que informaron de la muerte de su padre Fernando el Católico y trataron por todos los medios de implicarla en el gobierno de Castilla mediante la sanción de algún documento. Ella fue la legalidad que opusieron a su hijo Carlos. Allí se trasladaron las Cortes y Junta General del Reino, que era el órgano ejecutivo y representativo de las Comunidades. Los realistas volvieron a conquistar Tordesillas en el año 1521.

Juan Maldonado quiso en su crónica «trazar el cuadro de este movimiento de España tan grande cual jamás lo conocieron nuestros mayores, con objeto de que la posteridad sea más cauta en la osadía y esté advertida ya de que las empresas temerarias, ya sean contra el Rey, ya contra la Nación, se convierten las más de las veces en daños para sus autores»[38].

Otros testimonios nos muestran cómo se criticó el movimiento comunero[39]. El primero es de un testigo de los hechos, el obispo de Mondoñedo y cronista de Carlos V, Antonio de Guevara en sus *Epístolas familiares* trató de convencer a destacados líderes de las Comunidades para que depusieran su actitud y volvieran a ser buenos y leales súbditos del rey. En estas cartas aconsejó y adujo ejemplos históricos para reforzar sus

propuestas, y descalificó una y otra vez la actitud de las Comunidades. Tuvo relación con los principales líderes comuneros y se enfrentó al obispo de Zamora Antonio Acuña[40] con duras palabras pidiéndole que no se convirtiera en «capitán de los comuneros», que su misión no era convertir a los clérigos en soldados. Intentó persuadirle diciendo que los comuneros eran unos «traidores al Rey, alborotadores de caminos, enemigos de la República y mantenedores de la guerra»[41]. En esta facción todos se movían guiados por motivos personales y la revuelta no tenía ninguna justificación[42]. Calificó la actitud de Acuña como semejante a la de un tirano que somete a las ciudades, que se queda con sus riquezas y esclaviza y abusa de sus habitantes para satisfacer sus deseos[43]. Lo que más detestó fue que los comuneros se empeñaran en «quitar Rey para hacer reyes»[44], para tener y disfrutar del poder que legítimamente le correspondía al rey Carlos I. Terminó criticando la actitud de Acuña acusándolo de no ser digno de ser obispo ni de ocupar una sede episcopal. Lo tachó de «mullidor e inventor de toda esta guerra»[45], de comprar la voluntad y la lealtad de sus soldados con el dinero del obispado de Zamora y para él actuaba como un ladrón porque tomaba por la fuerza las mercedes en lugar de esperarlas del rey[46].

Guevara también intentó convencer a Juan de Padilla para que depusiera su actitud y fuera leal a su rey. Para el obispo de Mondoñedo la guerra de las Comunidades no trató en ningún momento de remediar los problemas del reino, sino que los líderes comuneros tuvieron como objetivo «tomar cada uno de su enemigo venganza»[47]. Las propuestas políticas y sociales son calificadas de escándalo y blasfemia[48]. Acusó a Padilla de ser un tirano y afirmó que contra su forma de actuar «la grandeza de Castilla ni sabe desobedecer á reyes, ni dejarse mandar de tiranos»[49]. En definitiva, los comuneros son falsos, mentirosos, falaces, interesados, ladrones, blasfemos y unos traidores para los que no hay redención alguna[50]. En otra carta relató los actos de vandalismo, las injusticias, los abusos, los daños, los robos, las muertes, los escándalos, la destrucción y todos los males que los comuneros han causado al reino por «ser desleales al rey» y «hacen lo que quieren y no lo que deven»[51]. La crítica más humillante fue afirmar que no tenían proyecto político de reformas, ni medios para llevarlo a cabo, aunque no

respetaban ninguna autoridad ni institución, es decir, la revuelta no tenía sentido ni justificación[52]. Las proclamas de los comuneros eran pura retórica vacía de contenido, porque se llamaban a sí mismos los «redemptores de la República y restauradores de la libertad de Castilla, he aquí os offrecemos la redención y aun la resurrección della»[53].

El segundo es el obispo de Tuy y cronista Prudencio de Sandoval, que inició el libro quinto de su *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V* con estas palabras. «En este libro he de tratar los levantamientos, que comúnmente se llaman Comunidades, que desde el año de mil y quinientos y diez y nueve, hasta el de mil y quinientos veynte y dos, podemos decir que duraron en España. Materia por cierto lastimosa, y que yo quisiera harto pasar en silencio, por tocar a algunas casas ilustres, ciudades, y villas cabeça destos Reynos, que nunca desirvieron a sus Reyes, antes fueron muy leales. Ni entiendo yo que ellos pensavan que le desservían, sino que le sacavan de una opresión en que sus privados le tenían. Y consta claro, en que siempre apelidaron por su Rey, y que no fuesse del Reyno, que le querían ver, y gozar de su Real presencia. Lo qual no pidieran, si quisieran desservirle. Verase todo, y más en el progresso desta historia, y en las cartas que se escrivian, que pondré aquí en la manera que las escribieron, porque assi lo pide esta particular historia, materia tan peligrosa. Pues toca a la lealtad de España, de que ella tanto se precia con sus Príncipes, que aun las Imagines dellos ha reverenciado, y respetado como a sus mismos Señores, que representavan. Diré ante todas cosas el fundamento, o razón, que los Castellanos tenían para quexarse sacado de los que lo vieron, y escribieron con mucho acuerdo, respeto, y temor de Dios, y sin ninguna pasión»[54]. Con estas palabras pretendió situar al lector en unos hechos que después de varios lustros, todavía seguía vivo en la memoria y en la vida de los españoles. No dudó en calificar la rebelión de las Comunidades como un hecho lamentable, que afectó a toda España y que supuso un cambio profundo en la forma de gobierno, en la política y en monarquía de la Casa de Habsburgo.

Hoy día, después de tantos estudios y análisis, debemos volver la mirada sobre las Comunidades, un movimiento social y político, que fue tan importante y decisivo la entrada de España en la modernidad. La mejor manera de hacerlo no es contar de nuevo la sucesión de acontecimientos,

que jalonaron los meses que van desde que el rey Carlos I se embarcó en La Coruña el 20 de mayo de 1520 para viajar a Alemania[55], dejando tras de sí un reino dividido, inestable, revuelto, descontento y a punto de estallar, hasta el 23 de abril de 1521 fecha en la que tuvo lugar la batalla de Villalar que marcó el final del movimiento de las Comunidades[56]. Esa historia ya está contada y documentada por grandes historiadores.

Pensamos que es necesario, tiene sentido y utilidad conocer el debate de las ideas políticas que se produjo en este período corto pero decisivo de la Historia de España, en el cual estuvo en juego un modelo de sociedad, de gobierno y de organización política. Las ideas que unos y otros debatieron, quizá de una manera prematura, adelantándose unos doscientos cincuenta de años a las revoluciones del último tercio del siglo XVIII[57].

## 3. UNA NUEVA DINASTÍA

El 23 de enero de 1521 se libró la batalla de Villalar. En ella se enfrentaron los ejércitos del Emperador Carlos V, que ya era rey de España (1500-1558), apoyado por las huestes de los nobles, y el de las Comunidades. El resultado fue el aplastamiento del contingente comunero frente a las tropas imperiales. Este hecho supuso el final del movimiento social y político que alteró durante aproximadamente un año la vida política en Castilla. En estos meses un grupo de ciudades y de súbditos del rey se propusieron llevar a cabo una reforma de gran calado en la forma de Estado y de gobierno monárquica. El tiempo les dio la razón y siglos después otros consiguieron realizar lo que ellos anticiparon. La abundancia de opiniones y valoraciones discrepantes sobre las Comunidades y los comuneros muestran que el movimiento ha dejado huella en la Historia de España y en la memoria de los españoles.

Adriano de Utrecht (Utrecht, 2 de marzo de 1459-Roma, 14 de septiembre de 1523). Fue mentor de Carlos I en Flandes que lo envió en 1516 a España para garantizar sus derechos de sucesión al trono. Desempeñó el cargo de regente de Castilla durante la rebelión de las Comunidades. Posteriormente, fue elegido Papa el número 218 de la Iglesia católica de 1522 a 1523. Fue el último Papa no italiano elegido hasta 1978.

Las Comunidades han suscitado y suscitan interés en la historiografía española y extranjera[58], a pesar de que este movimiento social y político se localizó en el Reino de Castilla. Lo primero que llama la atención es la extensión territorial del movimiento y la corta duración temporal del mismo. En este período de tiempo se produjo un intenso debate sobre ideas y formas de organización política de la monarquía. En estos meses la controversia y la polémica en un plano teórico, fueron seguidas y puestas en

práctica por disposiciones de los órganos de gobierno de las Comunidades, generando una rivalidad con los representantes del poder real, el cardenal Adriano de Utrecht, el Condestable de Castilla, Íñigo Fernández de Velasco y Fadrique Enríquez de Velasco, Almirante de Castilla. Estas ideas impulsaron y justificaron el movimiento de las Comunidades y sus líderes alentaron a sus partidarios para mantener aglutinadas a las ciudades que participaron en él. Pero también sirvieron para armar de razones al bando imperial y animarlos a luchar contra los enemigos del rey, del reino y de la forma de gobierno y de vida que defendían. Las ideas movieron a las voluntades en uno y otro bando.

La inestabilidad social y política que generó el movimiento comunero puso en cuestión los fundamentos de la monarquía y las atribuciones del rey como máximo responsable del reino y de sus súbditos. Su triunfo habría significado la construcción de una monarquía española diferente a la que se desarrolló y que dominó durante varias generaciones el mundo[59]. No obstante, algunas de las exigencias, propuestas e ideas de los comuneros formaron parte del desarrollo de la Monarquía Hispánica[60]. Podemos preguntarnos, ¿en qué ideas se fundamentaron los comuneros para conseguir aglutinar a un buen número de ciudades castellanas? ¿Cómo consiguieron que el movimiento no se detuviera y se incrementara hasta alcanzar su cénit en otoño de 1520? ¿Trató de convertirse en una verdadera alternativa al poder real? ¿Cuál fue su naturaleza una revuelta, una rebelión o una revolución? Son algunas de las preguntas que trataremos de responder a lo largo de estas páginas.

Para comprender los principios e ideales que defendieron los comuneros de Castilla frente a Carlos I de España es necesario mirar el desarrollo de los acontecimientos y, así, desentrañar qué ideas defendieron y opusieron contra la forma de gobernar del rey sus colaboradores.

Entre las causas próximas del conflicto se pueden destacar las siguientes[61]:

1. La llegada a España de un rey joven, formado y educado en la corte de Borgoña por tu tía Margarita de Austria, regente de los Países Bajos[62], Guillermo de Croy, Señor de Chièvres, y Adriano de Utrecht. Se presentó como un monarca que se había autoproclamado

rey en vida de su madre en Bruselas. El ejercicio de la regencia, como preveía el testamento de su abuelo Fernando el Católico, hubiera podido atemperar este rechazo, pero hubiera debilitado la posición carolina en la aspiración al Imperio.

2. Rodearse de un séquito de cortesanos, consejeros, etc. extranjeros, muchos de ellos procedentes de Flandes y de Borgoña, que le acompañaron en el viaje. Entre ellos el Cardenal Adriano de Utrecht y Carlos Guillermo de Croy[63]. Esta sensación de dominio incrementó la codicia y la avaricia de sus cortesanos por acaparar riquezas y sacarlas de España y, también, por conseguir todos los cargos y sinecuras y negociar con ellos.
3. Nombrar arzobispo de Toledo, Primado de España, al sobrino del señor de Chièvres, Guillermo Jacobo de Croy con veinte años. Esta demostración de poder generó un profundo malestar entre el alto clero y parte de la nobleza, aunque «el marqués de Villena y otros grandes de Castilla suplicaron al Rey que se lo diese»[64] .
4. La elección como Rey de los Romanos[65] y la necesidad, unida al deseo de Carlos V, de viajar a Aquisgrán para tomar posesión de la dignidad imperial dejando a Castilla en una situación inestable social y políticamente[66].
5. La convocatoria en 1520 de las Cortes de Santiago de Compostela[67], una ciudad que todos vieron como inapropiada, con el único fin de conseguir el dinero suficiente mediante un nuevo servicio para hacer frente a los gastos de la elección imperial[68]. Cuando dos años antes se había otorgado otro cuantioso servicio en las Cortes de Valladolid de 1518.

Estos cinco hechos nos van a servir de marco para mostrar la discusión entablada sobre las ideas políticas que protagonizaron las dos facciones en las que se dividió el reino. El movimiento comunero se basó en estas ideas para oponerse a la forma de gobernar del monarca y, también, para intentar cambiar la constitución monárquica, pero no sustituirla. Todos estos hechos revelan que el movimiento fue, en parte, una lucha por el poder y por el gobierno del reino.

## 4. ¿ES LEGAL Y LEGÍTIMA LA AUTOPROCLAMACIÓN DE UN REY?

Los castellanos desde la muerte de la reina Isabel la Católica habían sufrido y soportado dificultades, mucha inestabilidad, malas cosechas y la ausencia de un gobierno estable ampliamente reconocido. Se vivía una situación de decadencia, abatimiento y pesimismo en toda Castilla. Este estado de ánimo contrastaba con otra realidad, Castilla se había convertido en un reino poderoso, prestigioso y con muchos recursos dentro de la Cristiandad.

Las discrepancias sobre las ideas y la función política de cada grupo social hay que buscarlas en la primera controversia entre los castellanos y el propio rey Carlos I. Esta tuvo lugar cuando llegaron noticias a Castilla de que el príncipe Carlos se había proclamado rey de Castilla en la catedral de Santa Gúdula después del funeral celebrado en memoria de su abuelo Fernando el Católico. Este hecho ha sido calificado por algunos historiadores como un auténtico golpe de Estado[69].

La autoproclamación de Carlos en Flandes provocó indignación, rechazo y conmoción en Castilla. Pedro Mártir de Anglería informó por extenso a su pariente y hombre de confianza del príncipe Carlos, Luis Marliani, obispo de Tuy, sobre las altas expectativas que estaba generando la llegada del príncipe a España. Castilla estaba dispuesta a servir a un buen rey, como habían sido los Reyes Católicos: «Conseguiréis cuanto pidáis a Castilla, pues no aprendió otra cosa que la obediencia a sus Reyes, si gobernaban conforme a justicia, según es la obligación del soberano; pero me doy cuenta de que se muestran reacios a admitir las novedades». Para obtener esta obediencia, el monarca debía respetar las leyes y las costumbres porque «la perversión de las leyes suele convertir el amor en odio»[70]. Le aconsejaba que no se proclamara «Rey de las Españas» porque aún vivía su madre. Si deseaba gobernar Castilla, lo podría hacer igualmente con el título de príncipe, porque un príncipe debe gobernar buscando el bien de los súbditos y del reino, de lo contrario los súbditos se rebelarán contra el monarca y lo considerarán un tirano.

Nadie ponía en cuestión o dudaba sobre los derechos del príncipe Carlos para ser el futuro rey. Lo que se criticó por parte de los castellanos fue la

urgencia en querer ser reconocido como Rey de las Españas en vida de su madre, cuando ni era necesario, ni era oportuno. Juan de Padilla criticó esta decisión y «no dudó en alborotar a la plebe [pueblo de Toledo], asegurando que Carlos, mientras viviera su madre, reinaba injustamente; que siendo un joven lo dejaba todo al arbitrio de unos pocos extranjeros que decretaban y gobernaban las más de las cosas, más por su propia comodidad que según la costumbre de nuestra república»[71]. Lo único que podía causar este paso era división y animadversión hacia la persona del rey[72] .

Muestra de la delicadeza y del rigor con que se tomó el asunto es la carta que escribió el Consejo Real al príncipe, que recogió Prudencio de Sandoval[73]. Quizás inspirada en gran parte por el Cardenal Cisneros. En la misiva se relataban los problemas, las divisiones y los abusos que se estaban produciendo en el Reino y se le suplicaba que viniera cuanto antes para que estos desórdenes no se generalizaran y se castigara a los culpables con severidad, porque sus acciones constituían un «menosprecio a vuestra Real justicia»[74].

A reglón seguido se le aconsejaba que no tomara el título de rey porque «nos pareció que no devia V. A. hazer ni conuenia que se hiziesse para lo de Dios: y para lo del mundo: porque teniendo como V. A. tiene tan pacíficamente sin contradicción de estos Reynos, que en efecto desde luego libremente son vuestros …, no ay necessidad en vida de la Reyna nuestra señora vuestra madre intitular Rey, pues lo es. Porque aquello seria disminuyr el honor y la reuerencia que se deue por ley divina, y humana, a la Reyna nuestra Señora y vuestra madre, y venir sin fruto ni efeto ninguno contra el mandamiento de Dios, que os ha de prosperar y guardar para reynar por muchos y largos años»[75]. Estas líneas contienen una idea muy importante. Si Carlos se proclamaba rey, estaba imponiéndose a sus súbditos, es decir, usaba su poder para convertirse en monarca. En cambio, si esperaba a que la proclamación se realizara en Castilla, entonces estaba recibiendo el reconocimiento por parte de la sociedad castellana y, así, se investía no solo con el poder como rey, sino que se le reconocía autoridad para gobernar. Dicho con otras palabras, se establece una distinción neta entre un monarca y un tirano. El primero por sus acciones y en el desempeño de las responsabilidades del cargo, obtiene el reconocimiento y se gana el afecto de sus súbditos. El segundo impone por la fuerza su

política a los súbditos que considera siervos y subyuga a los gobernados mediante amenazas. Sus acciones provocan miedo y desafección. Es la diferencia entre conseguir la *auctoritas* e imponer la *potestas* para someter al pueblo[76].

Si un rey obtenía el reconocimiento se convertía en un monarca aceptado, que garantizaba la libertad de sus súbditos y vivía para lograr el bien del reino. Los súbditos, ante los posibles abusos y desviaciones de poder, podían reclamar a la autoridad del monarca, o acudir a las Cortes, que era la institución política representativa que controlaba el ejercicio del poder y podía poner remedio a las situaciones injustas.

Carlos I de España y V de Alemania (Gante, Condado de Flandes, 24 de febrero de 1500-Cuacos de Yuste, 21 de septiembre de 1558). Retrato del joven Carlos I de España, posterior a 1515 realizado por Bernard van Orley, este sería el aspecto que tendría cuando viajó a España en 1517.

Después, con mucho tacto, exponía que sus derechos para ser rey de Castilla no se incrementaron con la muerte de su abuelo Fernando el Católico, «pues estos Reynos no eran suyos». Recordaba que su abuelo

ejercía la regencia en nombre de su madre por expreso deseo de ella y de su abuela Isabel la Católica. E insistía en que si se proclamaba rey crearía división, controversias y luchas entre facciones, que se alinearán unos con él y otros con su madre la reina. De esta manera, se quebraría la paz en Castilla y se destruiría la unión y la armonía entre sus súbditos. Esa no era, a juicio del Consejo Real, la mejor manera de iniciar un reinado. El rey debía fomentar y garantizar la unión, la concordia, la paz y la armonía en el reino. La carta finalizaba con una advertencia. Los hijos que quitaban «el honor» y usurpaban la dignidad real que no les correspondían en vida del padre, «reynaron poco, y con trabajo y contradicion»[77]. Parece que la carta del Consejo Real anunciaba lo que iba a suceder pocos años después, aunque el reinado de Carlos I fue largo.

¿Por qué no admitió una parte de los castellanos a Carlos como rey? Porque el acto de proclamación en Flandes, aunque estuviera avalado por el Papa y por otros monarcas, era jurídicamente incompleto e insuficiente para ejercer las funciones de un monarca. Los súbditos de Castilla —también los de Aragón— en una sesión de Cortes tenían que jurar fidelidad al nuevo rey y, al mismo tiempo, el príncipe juraba respetar los fueros y las leyes del reino. Para completar su proclamación, Carlos tenía que venir a España y ser jurado en cada una de las Cortes. Lo consiguió entre los años 1518 y 1519 en las Cortes de Valladolid, Zaragoza y Barcelona. Desde el punto de vista jurídico, cada reino tenía sus Cortes y el juramento se hacía en ellas. Las Cortes eran del reino, no para el rey.

La premura para conseguir jurar en cada reino venía impuesta por un motivo político, había prisas por ser proclamado Rey de Castilla y Rey de Aragón para unir los dos reinos en una sola persona. Así se podía presentar como candidato a la nominación imperial y lograr ceñirse la corona del Sacro Imperio Romano Germánico como hicieron su bisabuelo, Federico III y su abuelo, Maximiliano I[78].

Este hecho, que para unos constituyó un acierto y para otros un error, moverá a los comuneros a plantear una cuestión de legalidad y, también, de legitimidad dinástica. La reina era Juana I a la que consideraban capaz de gobernar si se le permitía salir de su prisión de Tordesillas y se la trataba con los remedios médicos adecuados.

Esta decisión precipitó los ánimos de los castellanos, quienes veían que el hijo arrebataba en vida la dignidad real a su madre. No pararon, siguieron y forzaron al Consejo Real, al principio renuente y contrario a la proclamación del príncipe como rey, a tomar la decisión de titular a madre e hijo como reyes y figurar encabezando los documentos juntos[79]. De este modo, como se ha visto, la prudente actuación de Cisneros y del Consejo Real, permitió restaurar la legalidad y la legitimidad que la proclamación unilateral de Bruselas podría haber quebrado[80].

Desde el punto de vista jurídico se había resuelto el problema. Desde la perspectiva del castellano de a pie la herida seguía abierta y sangrando. El pueblo tenía más dificultades que el Consejo Real para asimilar los hechos y comprender las pretensiones del príncipe Carlos. No podía admitir la existencia de dos reyes en el mismo reino a la vez. Esto se convirtió en una punta de lanza para atacar al nuevo monarca y a su grupo de colaboradores. Se puso en cuestión la legalidad y la legitimidad de Carlos para ocupar el trono de Castilla mientras su madre viviera. Además, se levantó una corriente de simpatía hacia la reina Juana y se dudó de que estuviera incapacitada para gobernar. Algunos pensaron que se le había apartado por la fuerza de las tareas de gobierno, pero que bien asesorada y liberada de su cautiverio, tenía capacidad y determinación suficientes para asumir la tarea de reinar. Ella encarnaba la legalidad y la legitimidad que los comuneros podían oponer a Carlos de Gante, para cuestionar y apartarlo de la dirección de la política castellana.

Las Comunidades cuestionaron a Carlos I desde el principio. A pesar de que el testamento del rey Fernando era válido y había dejado muy clara cuál era su voluntad y su deseo, la actitud de la Corte de Carlos consentida por él deslegitimó su posición y sus derechos. Estamos ante unas de las razones que animaron a los castellanos a rebelarse contra un soberano venido de fuera, que traía a unos colaboradores que no conocían Castilla y que la Corona de Castilla figuraba como una más entre los muchos territorios y títulos que componían su heredad.

## 5. EL SÉQUITO DEL REY CARLOS I: UN PODER OPERATIVO

En su primera estancia, el joven monarca Carlos I estuvo en España treinta y tres meses, más o menos, dos años y nueve meses. En este período de tiempo se produjeron algunos acontecimientos que ayudaron a encender la llama de la rebelión comunera contra una forma de ejercer el poder arbitraria y tiránica, no tanto por parte de Carlos I, como de su Corte y colaboradores[81].

Las expectativas creadas con el advenimiento de un nuevo rey se vieron defraudadas muy pronto. El joven monarca no sabía hablar castellano, se mostraba altivo e inaccesible, protegido por su preceptor y todopoderoso ministro Guillermo de Croy, señor de Chièvres[82], rodeado de consejeros y de personas de confianza flamencos a los que concedió y nombró para todos los cargos de responsabilidad, prescindiendo de los naturales de Castilla[83]. Esta forma de conducir los asuntos políticos molestó mucho a los nobles, porque contemplaban con indignación cómo eran apartados del gobierno. Los burgueses y los campesinos, al mismo tiempo, veían con creciente preocupación y sorpresa que los extranjeros se comportaban como conquistadores con el único fin de extraer y llevarse toda la riqueza que podían de Castilla. Esta actitud tanto del rey como de sus colaboradores más cercanos exasperó a los castellanos que se sintieron maltratados como si fueran sus enemigos[84].

Carlos no quiso o le impusieron no celebrar un encuentro con el Cardenal Cisneros que ejercía su segunda regencia[85] y que murió sin entrevistarse con él[86]. El joven rey tenía prisas por visitar a su madre en Tordesillas, donde consiguió gracias al consejo y los buenos oficios de su maestro y gran valedor el señor de Chièvres, que la reina Juana reconociera que su hijo gobernara en su nombre[87].

El séquito que acompañó al rey en su viaje a España desde Borgoña era numeroso. Todos los que vinieron tenían relación con el círculo más próximo del joven monarca. Llegaban con la expectativa de conseguir prebendas y puestos relevantes en la nueva administración. Desde el punto de vista de Carlos I, era lógico que para asumir la responsabilidad de gobernar los reinos de España y, también, su inmensa heredad tuviera que confiar en aquellas personas que conocía, le habían rodeado desde su niñez y le habían instruido. En Castilla, al tanto de todo y velando por sus intereses, estaba desde hacía tiempo su preceptor Adriano de Utrecht[88], que

mostró determinación y energía para cumplir la misión que se le había asignado: defender los derechos dinásticos del príncipe Carlos frente a otros posibles pretendientes como su hermano Fernando. Así fue, porque el último día de vida de Fernando el Católico, logró que el rey cambiara su testamento en favor de su nieto Carlos para evitar una nueva división del reino entre facciones enfrentadas. Era el camino para conseguir mantener la paz y realizar el cambio de dinastía sin provocar una nueva guerra civil en Castilla, como había sucedido en más de una ocasión anterior. Una vez más el rey Fernando cumplió escrupulosamente con el mandato imperativo de la ley. Hasta su último aliento vital vivió y se movió en la legalidad[89].

El desembarco de la corte flamenca provocó un choque de mentalidades y de costumbres entre los borgoñones y los castellanos. Los primeros veían en Castilla la posibilidad de un ascenso social y político y un territorio que permitía un enriquecimiento rápido. Los segundos querían conservar sus leyes tradicionales y seguir la vida como hasta entonces, aprovechando las oportunidades que ofrecía la ampliación del reino con el descubrimiento de las tierras de las Indias Occidentales. Los unos concebían la vida derrochando el dinero y los recursos en fiestas y manteniendo una corte fastuosa; los otros vivían de una forma sobria, templada y austera[90]. La información que nos transmite un testigo de la época y de los acontecimientos Pedro Mártir de Anglería muestra con claridad la situación que se vivía: «No es justo que los asuntos de España sean encauzados por los dictámenes de los flamencos del norte. Su mentalidad y educación distan mucho de las costumbres españolas. Su Dios son los placeres: cierta sobria elevación de mente de los españoles, con la vista puesta en el honor, hace a éstos más moderados»[91]. Los testimonios sobre el descontento generalizados provocados por los abusos que protagonizaron los acompañantes flamencos sobre los castellanos son muy abundantes. Para ellos Castilla era tierra conquistada y sus habitantes unos súbditos a los que había que someter[92].

Los castellanos, tanto la nobleza, como el clero y el pueblo, se vieron postergados en los cargos y en los beneficios que se repartían en la nueva administración[93]. Esta situación generó un sentimiento contra los extranjeros que sería muy exagerado calificarlo de xenofobia[94], pero sí se puede ver como uno más de los hechos y de los motivos que sirvieron para

iniciar la reacción y la protesta contra la forma de gobernar impuesta por el nuevo rey. Juan Maldonado escribió la facilidad con la que los monarcas mudan de parecer sobre las personas, por eso es necesario que «aquellos a quienes su favor había ensalzado poco no se atrevieron por entonces a separarse mucho de su lado conociendo bien que la amistad del príncipe se consigue de un modo precario y acosta de grande ambición; es necesaria mucha vigilancia para conservarla, y a las veces se quiebra sin más que interponer una pequeña interrupción»[95]. A la actitud arrogante de los flamencos, se unió el hecho de que el rey prescindiera de los naturales del reino para gobernarlo. Una vez más no se puso en duda el poder del rey o la institución monárquica encarnada en la persona de Carlos I, sino su forma de gobernar y la manera de actuar de las personas que fueron designadas por él[96]. La arrogancia de los flamencos llegó a tal extremo que «era comun proverbio llamar el Flamenco al Español mi Indio»[97].

En las primeras Cortes de Castilla convocadas el 9 de febrero de 1518 en Valladolid, aceptaron la fórmula propuesta por Cisneros y el Consejo Real, juraron como rey a Carlos I junto con su madre Juana. Desde el punto de vista del debate político son muy importantes las peticiones que se le hacen al rey[98]. Entre otras muchas destacaron las siguientes:

- Aprender a hablar castellano.
- El cese de nombramientos a extranjeros para cargos, sinecuras y beneficios del Reino.
- La prohibición de sacar metales y monedas de plata y oro y caballos de Castilla[99].
- Dispensar un trato más respetuoso y acorde con la dignidad de una reina a su madre Juana recluida en Tordesillas.

Los súbditos castellanos del Rey, a través de sus procuradores en las Cortes, manifestaron que deseaban tener un rey que cuanto antes se comunicara con ellos en una lengua común para las dos partes, y esa no podía ser otra que el castellano. No deseaban dirigirse a su monarca a través de intérpretes. Querían que todos los cargos recayeran en personas naturales del Reino. Y también que las riquezas de Castilla, fundamentalmente el oro y la plata que comenzaba a llegar de las Indias Occidentales y que se acuñaba en moneda

fina, se quedara en Castilla para sufragar las necesidades del Reino. Las cuatro peticiones muestran el descontento con la actuación del joven monarca y sus colaboradores. No obstante, le concedieron un servicio de 600.000 ducados como prueba de confianza hacia la nueva dinastía[100].

Moneda de Real de Plata acuñada en México con la leyenda carolina «Plus Ultra», lema del rey Carlos I que hace referencia a ir más allá de los límites establecidos y constituyó un resumen muy conciso del dinamismo político que deseaba imprimir a su política.

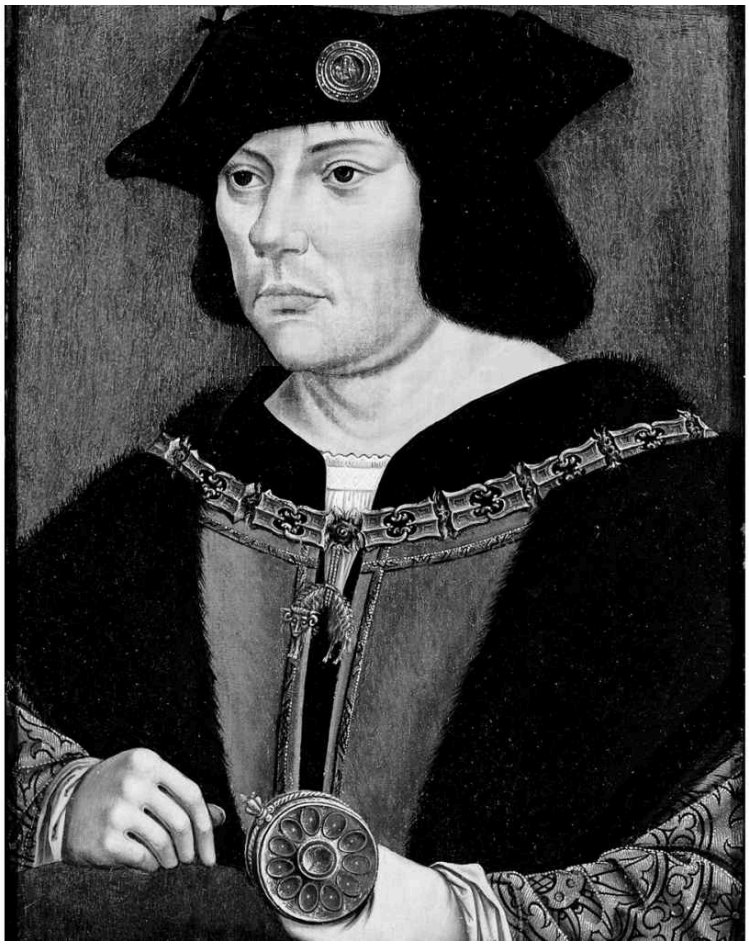
Una de las decisiones que causaron más rechazo y animadversión fue el nombramiento del Cardenal Guillermo Jacobo de Croy, sobrino del todopoderoso señor de Chièvres, como administrador del arzobispado de Toledo[101]. El empeño de Carlos I por nombrarlo vendría instigado por la insistencia de su ministro, al que no le negaba nada de lo que le pedía para él o para sus familiares y sus protegidos[102].

La figura de Chièvres es fundamental para comprender los primeros años del reinado de Carlos I porque actuó como ministro y privado con todo el poder, la descripción de Prudencio de Sandoval es muy elocuente. «La privança de Monsiuer de Xevres era tanto, que mas parecía ser Xevres el Rey, y el Rey su hijo, que no ser Xevres vassallo, y criado como lo era. No avia puerta, ni oydo en el Rey mas de para quien Xevres quería. Lo que despacava bien, dezia Xevres, que él lo hazia, y para si solo quería el agradecimiento: lo que saía mal, cargavalo al Rey, y que el Rey lo avia querido assi. Y la verdad esta fue la primera ocasión por donde el inocente Príncipe començó a ser mal quisto»[103].

Este nombramiento querido y planeado directamente por el rey, causó indignación, frustración y enojo entre los eclesiásticos y la nobleza, que

esperaban un eclesiástico natural de Castilla, para tan importante y rica sede episcopal. El rey, en cambio, quería aprovechar la ocasión para demostrar su poder imponiendo un candidato afín a sus ideas y proyectos políticos y también deseaba complacer al señor de Chièvres[104]. En los *Capítulos de la ciudad de Valladolid*, se reiteró la petición realizada en las Cortes de 1518: «22. Otro si que porque la provision del arzobispado de Toledo al sobrino de Xebres se hizo fue y es tan dañosa a estos Reynos así por aver sido y ser el dicho Xebres enemigo de la cosa pública destos rreynos como por ser el dicho su sobrino de muy poca edad no perteneciente para tan gran dinidad como por estar ausente de la dicha dinidad y se ayer de sacar la Renta della fuera del Reyno y no se mantener e sostener con ella muchos nobles cavalleros e hijos de grandes que estaban o se criavan en la casa de los arzobispos pasados que se hable e platique en la forma y manera que esto se puede Remediar e que hallandose tal forma como justicia se pueda hazer que no faltara bien pensado en ellos que se remedie e que nuestros procuradores sean en ello»[105].

El cardenal de Croy murió con veintitrés años de una caída de caballo el 6 de enero de 1521, nunca pisó en vida la diócesis toledana[106]. Este nombramiento muestra la concepción de Carlos I del poder y la dignidad regia, nada, ni nadie podía oponerse a sus deseos, voluntad y autoridad. El reino constituía su patrimonio, podía disponer de él a su voluntad, porque los intereses del rey y del reino eran idénticos, inconfundibles y coincidían totalmente. Carlos I consideraba a los súbditos como vasallos y, en muchas ocasiones, los trataba como si fueran siervos. Él era la cabeza del cuerpo. La cabeza es necesaria para la vida de un cuerpo, por tanto, la subsistencia de Castilla dependía de su persona.



Guillaume de Croy, Señor de Chièvres (1458-1521). Consejero, político y preceptor de Carlos V. Ejerció una gran influencia sobre su pupilo y joven rey. Aportó la experiencia de la que carecía Carlos y fue acusado de dominar la política española y de enriquecerse con la venta de cargos y oficios. Murió en Worms, según diversos indicios envenenado, pocos días después de haberse publicado el Edicto de Worms, que los seguidores de Lutero consideraron muy perjudicial y lesivo para sus planteamientos reformistas.

Frente a la idea absolutista[107] del poder que practicaron desde el principio el príncipe Carlos y sus allegados, las Comunidades trataron de fortalecer la participación política del pueblo a través de la elección directa de sus procuradores[108]. El desengaño y la desilusión de los estamentos sociales se transformó en hostilidad y rechazo hacia la persona y la política del monarca y se llegó a cuestionar su derecho a ser rey estando viva su madre, la reina propietaria de Castilla.

Cuando un grupo social cuestiona la legitimidad y la capacidad de alguien para desempeñar un puesto de responsabilidad pública, tiene la necesidad ineludible de oponer otra legitimidad y a otra persona. Esta solo

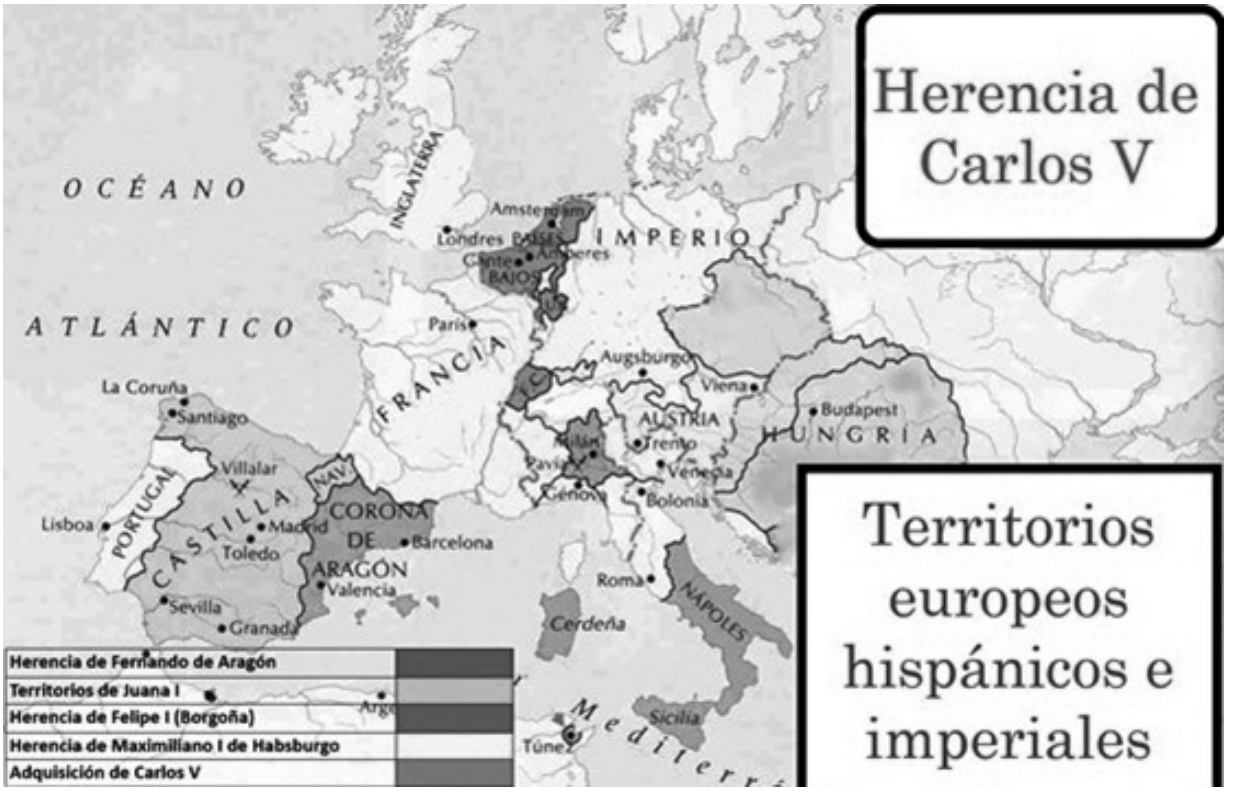
podría ser la que representaba Juana I de Castilla, que estaba apartada de toda actividad política y carecía de cualquier responsabilidad de gobierno, porque se la consideraba incapacitada y enferma. No en vano ha pasado a la historia como Juana la Loca.

## 6. CARLOS I DE ESPAÑA Y V DE ALEMANIA: PROPAGANDA E *IMAGO IMPERATORIS*

La unión de reino llevada a término por Isabel y Fernando no podía desembocar en una unidad territorial de los reinos, porque uno, o los dos, tendrían que desaparecer. Eso resultaba imposible desde la perspectiva de una concepción de la dignidad real patrimonial para la que el rey es dueño de un territorio al que no piensa renunciar. El título oficial en Castilla para Isabel fue «reina propietaria». La unidad de los dos reinos que suponía la desaparición de ambos tenía hacerla realidad un monarca que no sintiera ese sentido de posesión tan arraigado en la mente de los reyes peninsulares. Este rey fue Carlos I de Habsburgo nacido y criado en Flandes, en las costumbres de la Corte de Borgoña[109].

La herencia recibida por el primogénito de Juana I de Castilla fue inmensa[110]. Tres años después añadió el título de Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico a los títulos heredados de los Trastámara y Habsburgo[111], de esta manera vinculó la política española al devenir de Europa. Por tanto, no puede extrañar que su visión política se centrara más en Europa que en Castilla. Al fin y al cabo, Castilla era uno de los territorios que había heredado. Su interés como monarca y emperador *prima facie* tendría que centrarse más fuera de la Península que gobernar en Castilla y desde Castilla. Por otra parte, Juana I, su madre, era una reina que no había abdicado ni había sido desposeída de su título. Carlos, con menos de veinte años, se encontró con una herencia en la que el Reino de Castilla pertenecía a su madre, era el legítimo rey de Aragón y con las posesiones de los Habsburgo en Europa. En estas circunstancias, ¿podía convertir al Reino de Castilla en el centro de su política? Desde nuestro punto de vista, nada le unía a Castilla y a los reinos peninsulares excepto la pertenencia a la dinastía Trastámara que había conseguido reinar en Castilla y Aragón.

Además, el inconveniente de tener a su madre viva restaba interés para asentarse en España porque limitaba su capacidad de actuación.




Herencia europea de Carlos I de España y V de Alemania gracias a su pertenencia a las Casas de Trastámara, Borgoña y Habsburgo. A estos territorios europeos había que agregar los dominios del norte de África desde el Estrecho de Gibraltar a Túnez y las Indias Occidentales.

Sin embargo, los reinos de la Península eran reinos emergentes pese a los malos momentos pasados tras la muerte de la reina Isabel la Católica en 1504, tenían importantes dominios y la riqueza que llegaba de las Indias Occidentales comenzaba a llenar las arcas de la Corona y a notarse en Castilla. La economía de España se podría calificar de próspera. Existía una gran actividad comercial y una incipiente pero pujante industria en las ciudades. La pequeña nobleza se había asentado en ella y promovía el comercio y la actividad mercantil. Había una cierta autonomía legal, los gremios y las asociaciones se regían por sus ordenanzas. Las ciudades gozaban por su fortaleza económica de cierta autonomía y libertad respecto a la Corona. Los reyes cada vez más acudían a las ciudades para recabar fondos y luchar contra la nobleza[112]. Por estos motivos, el levantamiento de las Comunidades tendría como protagonistas a las ciudades y en ellas

arraigará el movimiento protonacionalista que se opuso a la política y a la forma de gobernar de Carlos I[113]. Estas razones avalaban la posibilidad de que Castilla se convirtiera en el centro desde donde podía desarrollar su proyecto político y gobernar todos los territorios de su heredad.

Desde el primer momento Carlos I se consideró rey de Castilla[114], pero no quería ni deseaba ser un monarca encerrado o limitado a reinar en su reino. Su mentalidad política estaba más cerca de la herencia y los planteamientos de su abuelo Fernando el Católico[115], que de los que abogaban por tener un rey en su reino ocupándose de los asuntos domésticos del territorio sobre el que reinaba. Prefería actuar desde los reinos de la Península que él uniría en una entidad política que llamamos España. Y desde España proyectar su acción hacia el exterior. Podemos decir que Carlos I fue rey de España, pero no tenía en principio la intención de gobernar solo en y para España. Con el tiempo se convenció que lo más conveniente era dirigir su imperio en y desde España, y desde aquí proyectar su poder hacia todos sus otros dominios. No les faltó razón a los comuneros cuando exigieron al rey que no emprendiera el viaje a Alemania y abandonara sus reinos porque «solo desde él y en comunidad con él se puede gobernar», por eso no admitieron la unión entre el Imperio y la Corona de Castilla[116] .

Para él, como para sus abuelos Fernando y Maximiliano, la política exterior era una necesidad para preservar la integridad de su herencia patrimonial y familiar. Fue el elegido para unificar en una sola corona los dos reinos peninsulares patrimonio de sus abuelos maternos. Carlos logró fundir en un mismo crisol siglos de distanciamiento y discrepancias, este hecho tuvo como resultado la creación de una entidad política nueva que se llamará España. Allá donde no llegaba el poder regio, nombraba legados que denominaba virreyes, personas depositarias de su confianza, con capacidad para representarle y con poder para actuar en su nombre. La acción política y la actividad de gobierno del rey debía ser global, universal, se extendía por el norte hacia Europa, por el sur hacia África, por el este hacia el Mediterráneo y hacia el oeste el Atlántico y las Indias Occidentales. Confió y financió el proyecto de Fernando de Magallanes[117] que tuvo como resultado la primera circunnavegación de la tierra. Vivió un gran cambio: la expansión del reino de España[118]. A Carlos I le correspondió desarrollar y

hacer realidad la idea de monarquía universal delineada por su abuelo Fernando, que él convirtió y asimiló al Imperio.

Esta manera de entender la política y de desempeñar las obligaciones inherentes a un monarca, chocaron frontalmente contra aquellos que veían necesario tener un rey en el reino y para el reino. Este choque de mentalidades se puede resumir en dos palabras. La *internacionalización* de un reino frente a la reducción de la función de reinar a la *patrimonialización* de un territorio. Es decir, tratar de reducir lo universal a lo local; lo general a lo concreto. La propuesta de Carlos I era otra. Desde lo local a lo universal. Desde los reinos de su heredad hacia el Imperio.

La raíz del problema político entre Carlos I y los comuneros se puede situar en este punto. Una discrepancia esencial entre dos formas entender la política, la misión de un rey y del reino en el mundo. Más allá de las quejas porque los cargos los ocupaban flamencos, más allá de las críticas a que el nuevo rey no hablaba bien o ni siquiera hablaba castellano, más allá de la descalificación sobre que el nuevo rey no había sido educado en los usos y costumbres castellanas. Lo que subyace en el movimiento de las Comunidades es un retorno de la polémica sobre dos aspectos. Primero, si un monarca no quiere dedicarse de su heredad, ¿sería legal y legítimo que desempeñara el puesto que le corresponde por herencia dinástica? Segundo, ¿puede este rey subordinar la Corona de Castilla, o de la nueva entidad España, a una política que traspasaba sus límites y sus intereses gastando sus recursos?

Estos problemas habían surgido, como se ha dicho, después de la proclamación de Isabel I, tras la muerte de esta reina y volvían a surgir con la repentina muerte de Felipe I y la llegada de su hijo. Parece que los españoles gustaban de generar polémicas dinásticas y, también, de dividirse en bandos para luchar bajo dos banderas y facciones que trataban de imponer una legalidad para ser rey y una legitimidad para el ejercicio del poder real.

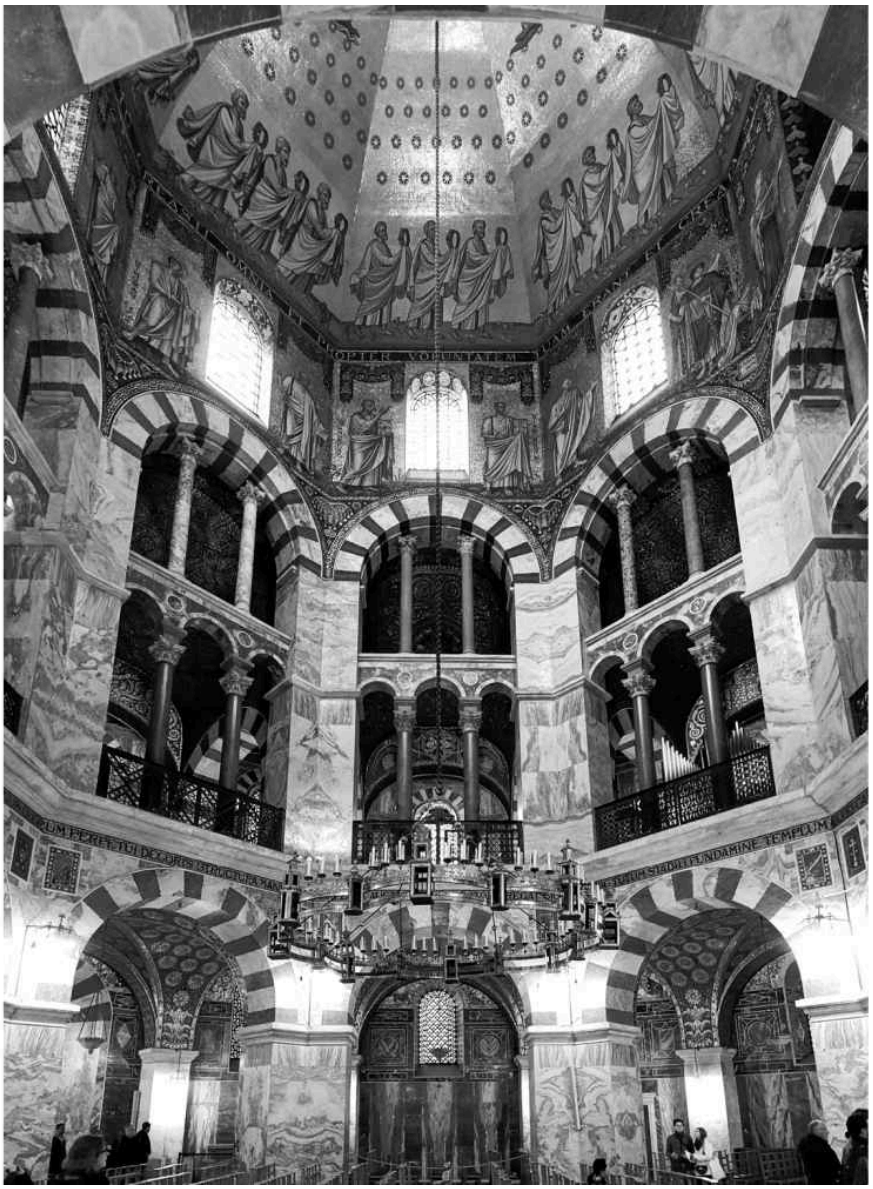
Durante la primera estancia en España de Carlos I acontecieron dos hechos importantísimos en su vida que modificaron sus planes en España. El 12 de enero de 1519 moría Maximiliano I su abuelo y Emperador. Ese mismo año el 28 de junio en Frankfurt del Main fue elegido sucesor en la Corona Imperial. Pedro Mexía trató de mostrar que las preferencias de los electores «y demás de Alemania desde el principio pusieron los ojos en el

rey de Castilla, pareciéndoles que por la excelencia de su persona y por su grandeza y poder, ninguno avía que fuese más conveniente para aquel trono»[119]. La elección no fue fácil por la calidad y la importancia de los otros pretendientes los reyes Enrique VIII de Inglaterra y Francisco I de Francia. En esta operación política jugó un papel fundamental Mercurino Gattinara. El coste de la operación fue elevado y los recursos para sufragar esos cuantiosos gastos solo podía conseguirlo mediante nuevos impuestos que se gravaban a los súbditos castellanos[120]. Por eso, se convocaron las Cortes de Santiago de Compostela para conseguir un nuevo servicio (impuesto extraordinario) para la Corona. La resistencia para otorgarlo tiene su explicación en que ese dinero solicitado era para gastarlo fuera de Castilla, aunque se extrajera de Castilla.

En Castilla existía una fuerte corriente de oposición a la elección imperial, porque como se ha dicho no deseaban ver reducido y disuelto el protagonismo de su reino en la política europea que carecía de interés alguno para los castellanos, o que sus proyectos dependieran de una entidad lejana. Durante el reinado de los Reyes Católicos se incorporaron a la Corona diversos territorios que se fueron conquistando y descubriendo. Se formó una monarquía universal que tenía posesiones en Europa, África y América. La posición política de Carlos I se vio acrecentada con la elección como Emperador. Un título que le convertía en un monarca superior a todos los demás. Para Carlos I Castilla constituía un reino en el que podía conseguir los recursos necesarios y una plataforma firme para realizar con éxito su política imperial. Los castellanos valoraban las pretensiones de su rey y Emperador de otra manera. Castilla en el conjunto de los reinos de Carlos I sería un apéndice o, mejor dicho, una prótesis extraña que no formaría, o en el mejor de casos, no se identificaría totalmente con el proyecto político que el monarca planeaba.

Esta actitud tiene su justificación en la propuesta del insigne jurista Juan López de Palacios Rubios. En su opúsculo *De beneficiis in curia vacantibus*, escrito en Roma mientras era embajador y en defensa del patrimonio real, afirmó que los reyes de España, en virtud de que son los legítimos herederos de los reyes godos, poseen un derecho pleno de patronato en las iglesias de sus reinos. El privilegio fue concedido por el papa Honorio I. Este hecho le llevó a afirmar que los reyes de España no

reconocen superior alguno, ni emperador ni otro rey, en el ámbito temporal. Todos tienen una *plenitudo potestatis* exenta de dominio de otro[121]. Esta cuestión subyace en las críticas a la elección imperial y a la legitimidad para aceptarla e imponer un servicio especial a los castellanos para sufragar los gastos de una dignidad que podía convertir al Reino de Castilla en un apéndice de la política imperial[122]. Es decir, Castilla, y por ende, España no tuvo ni tendría sujeción alguna al Imperio[123], por eso consideraron que no era justo pagar los gastos ocasionados por la elección y posterior de la coronación como Emperador.



Capilla Palatina de Aquisgrán mandada construir por Carlomagno en el año 805. Aquí se coronó Emperador Carlos V para recordar al primer Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Posteriormente, en 1530, fue consagrado Emperador por el Papa Clemente VII, en Bolonia.

En este caso se produjo no solo un choque de mentalidades, sino también una diferente apreciación del significado del Imperio[124]. Para Carlos V era la culminación de un ambición familiar y personal, además con su elección la Corona Imperial quedaba *de facto* en manos de la familia Habsburgo. Para los castellanos constituía una amenaza a la independencia del reino y a la libertad de los súbditos del rey[125]. Veían que el rey de Castilla ganaba en dignidad, pero ellos perdían a la persona que tenía que gobernarles y regir toda la extensión territorial que correspondía al heredero de los Reyes Católicos. La colisión se produjo entre dos ideas de imperio. Uno territorial europeo-cristiano en el que su centro de gravedad estaba en Alemania, en este proyecto Castilla era una pieza más de todo el puzle. La otra idea era la monarquía universal que propugnaba que el centro de gravedad de todo el proyecto político fuera Castilla y, desde ella, el monarca podría gobernar todos los territorios que componían su reino-imperio. Esta última idea se basaba en una concepción patrimonial de la monarquía y del oficio de rey, en la que el monarca es rey de Castilla y desde su propiedad irradiaba su poder a otro reinos y territorios. Ser Emperador de Alemania, como se conocía en esa época, no era más que un título honorífico[126], que no aportaba nada a Castilla y sí le iba a suponer soportar grandes gastos y disponer de personas para nutrir las filas de los ejércitos. No estaban equivocados los españoles y el tiempo les dio la razón.

Se puede decir que los castellanos no rechazaron que Carlos I se convirtiera en Carlos V Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, sino las consecuencias de este hecho, que fueron dos. Una soportar el coste de la elección y, a la postre, del mantenimiento de esa política imperial europea. La otra era más bien una intuición, en la política imperial Castilla sería un elemento más y así se corría el riesgo de subsumir a Castilla en el Imperio, pero los castellanos querían mantener su autonomía y su independencia respecto de la autoridad del Emperador.

La designación como Emperador provocó la necesidad de convocar Cortes en Santiago de Compostela para conseguir un nuevo servicio, cuando aún no se había consumido el otorgado en las Cortes de Valladolid

de 1518. Se necesitaba una elevada cantidad de dinero para satisfacer las demandas económicas de los electores imperiales, pagar los préstamos que había solicitado a los banqueros Függer, Welser, Gualterotti, Fornari y Vivaldi y realizar el viaje para recibir la dignidad imperial. Las urgencias en política no son buenas consejeras, pero la necesidad de disponer de 850.000 florines de oro, que fue la inversión realizada para conseguir la corona imperial, apremiaba al recién nombrado Rey de los Romanos.

Hemos mencionado algunos apuntes históricos necesarios para comprender la ideología carolina. No podemos obviar una cuestión frecuentemente aludida, pero poco relacionada funcionalmente con esa misma ideología, como es la de la propaganda regia impulsada con la decisiva voluntad de Carlos I. No se trata de las cuestiones relativas al mecenazgo, que tanto rédito rindió a lo largo de todos los reinados de los Austrias, sino de la impresión que la figura del rey proporcionaba a su causa. Este fue un rasgo que se compartía con otras monarquías del entorno cultural y político desde el siglo XIV y que confluirá aún más en intenciones y modas cuando llegue el Barroco. Por ello estamos ante una estrategia política de largo alcance, que se intensifica particularmente durante las Comunidades, porque ha de volcarse hacia el interior del Reino de Castilla y no se utiliza para una lejana política internacional. Un cambio fundamental con respecto a los modelos anteriores de difusión de la imagen real es que en Castilla se diversifican los soportes, a diferencia de Francia y Portugal[127], pero también respecto a lo que se había hecho dentro del propio reino castellano con la tratadística de los Trastámara. Por las necesidades del enfrentamiento comunero, se produce un contagio de la propaganda áulica regia desde los tratados hacia manifestaciones más diversas, menos formalistas y literarias.

Este aprovechamiento ideológico de la imagen, como se recordará, es una de las constantes aprendidas por los Habsburgo en la dura confrontación de la elección imperial a lo largo del siglo XV. Es también uno de los contenidos del aprendizaje político borgoñón de Carlos al que no renunció a lo largo de su vida y uno de los legados característicos de la Casa de Austria, de los que tanto se aprovecharon la literatura aurisecular y las artes visuales tardorrenacentistas y barrocas. En todas las manifestaciones culturales de Carlos V, incluidos los ejemplos del tiempo

en que era aún príncipe, están vinculados propaganda y simbolismo, desde la faceta personal hasta la institucional.

La confrontación de las Comunidades fue indudablemente un enfrentamiento propagandístico en el que cada parte trató de utilizar los medios que aseguraban una comunicación más directa y eficaz. Dado que la maquinaria de la propaganda se aplicó desde la siguiente década a justificar las acciones de los reyes de la Casa de Austria durante prácticamente siglo y medio, se ha trasladado la sensación de que la ideología imperante y única se utilizaba sin debate interno alguno, publicitariamente hacia dentro de los reinos hispánicos y propagandísticamente hacia fuera, en la pugna continental por la hegemonía. Solamente la intensificación del uso de la publicística anti-Nithard en la rivalidad entre Juan José de Austria y los validos al final del reinado de Carlos II, recuperó la generalización de la propaganda política *ad intra* en el reino, con la inusitada intensidad que se utilizó en las Comunidades, pues ni siquiera en los sucesos de 1640 el empleo fue equivalente.

Como en otros períodos de tensión política con repercusiones de enfrentamiento civil generalizado, la propaganda supera el mero impacto publicitario, lo que no puede afirmarse durante el siglo anterior a las Comunidades ni para las protestas de contenido económico y fiscal, ni para los levantamientos nobiliarios, en los que falta ese componente de profunda y a la vez extensa propagación de las alteraciones sociales. El uso de cuantos recursos propagandísticos estaba al alcance de los bandos enfrentados se nutría también de una cierta educación en la historia de Grecia y de Roma y sus enfrentamientos civiles. Si hubiera que destacar un elemento común entre ambas manifestaciones de la comunicación al servicio del enfrentamiento ciudadano creemos que este consiste en el impacto en la concepción colectiva de la política y no en las ideas o la mentalidad de los grupos sociales más reducidos. Aún con anterioridad a la formulación de las actuales connotaciones del término, se ha apuntado en el mundo romano del final de la República el antecedente que vincula retórica, propaganda y manipulación de la mentalidad política a través de propuestas populistas. Opinamos que en el caso de las Comunidades no podría emplearse semejante caracterización con ligereza, en cuanto que aparece teñida de un cierto matiz peyorativo.

La influencia de la visión ciceroniana vuelve a ponerse de relieve en este aspecto, porque como sucedió en las propuestas de Cicerón, el empleo del discurso político se proyecta sobre diversas dimensiones: ideológica, ética, comunicativa y jurídica. Este uso multidireccional del discurso conlleva en el caso de las Comunidades un gran rédito práctico, pues trasciende los aspectos ideológicos, que por teóricos pudieran resultar lejanos al sujeto político que interesa mover a la lucha, que es el común. Tampoco se queda en la cultura política, que no dejaba de ser un reducto de las élites culturales, como demuestra el distinto manejo de los argumentos entre universitarios y clérigos, por un lado, oligarquías locales y pueblo llano por otro. Lo interesante del uso propagandístico del mensaje comunero es que alcanza la mentalidad, operando sobre las creencias y las convicciones, que son más fáciles de interiorizar que las ideas para gentes de menor formación política.

El uso publicitario de las ideas por uno y otro bando fue constante e intenso. Se pasó de la *imago principis* erudita como parte de la cultura política renacentista, a la *imago imperatoris* como propaganda, a favor y en contra. Los dos grupos intentaron hacer un uso intensivo de las posibilidades que conferían los nuevos tiempos, casando el interés de las gentes por las cosas del gobierno, en mayor medida que en el siglo anterior, especialmente en las ciudades, y el crecimiento de los medios de difusión de los mensajes que junto a los orales, como discursos y sermones, venían a completarse con la imprenta[128]. Es más, esta introducía un canon de respetabilidad y de autenticidad que no siempre podía atribuirse a la información oral[129].

La cuestión de los soportes de la propaganda no es un tema menor, aunque queda en la investigación actual parcialmente desdibujado en cuanto que los que se presumen de mayor potencia en la difusión de las ideas comuneras, los discursos en las instituciones locales, las prédicas en los actos religiosos y otras proclamas de las autoridades eclesiásticas, las intervenciones improvisadas en calles y plazas, no quedan sino referenciadas indirectamente en fuentes imprecisas y parciales, mientras que los soportes documentales se intuyen menos eficaces para un común con una deficiente formación cultural y política. No puede decirse que las diferencias entre los modos de comunicación política consistieran en el

mayor rebuscamiento de los mensajes realistas. No fueron más reelaborados en Carlos y más directos en los comuneros, por lo que no se compadece con una distribución simple entre apelaciones a la reflexión y al sentimiento respectivamente.

Al mismo tiempo que se recordaba por los castellanos la tesis actualizada por Juan López de Palacios Rubios de no sujeción al Imperio, comenzó una ardorosa campaña comunera de minusvaloración de la dignidad imperial. Para ello se recurrió a argumentos de fondo, como la tradición jurídico-pública castellana sobre la fundamentación propia de la monarquía; a consideraciones políticas, como la tendencia absolutista de la forma de entender y de ejercer la potestad regia, así como el poder acumulado por los consejeros flamencos que actuaban por delegación del rey; a razonamientos económicos, como el coste de la consecución de la corona imperial para las arcas castellanas y el endeudamiento a largo plazo del erario público; a argumentaciones sociales como la distancia física y emocional del rey respecto al territorio y a los súbditos castellanos; a premisas éticas, como la involucración en guerras ajenas que venían a complicar los argumentos sobre el avance en los territorios americanos. Y, también, a mensajes mucho más simplificados, pero de gran rendimiento propagandístico, como los relacionados con la rapiña de los asesores flamencos, la protesta contra el extranjero, cercana en algunos casos a exclusiones xenófobas, aunque no como rasgo general, y a eslóganes despectivos, pero de provecho popular, abreviando el título a Emperador de Alemania. La intención era mostrar que la jurisdicción del Emperador se restringía y limitaba al territorio de Alemania, su poder e influencia llegaba solo al Sacro Imperio. La propaganda comunera consistió en estas acciones negativas de desinformación y de vituperio de la posición carolina con el acostumbrado acompañamiento de quejas de la codicia de sus consejeros y la conculcación de las tradiciones políticas del reino, pero también en acciones positivas encaminadas a hacer circular la fundamentación de sus reivindicaciones y la legitimidad de su postura[130], así como a la exaltación de sus líderes, como sucede con las coplas toledanas a Padilla y la publicística de esa ciudad sobre su dirigente.

El carácter propagandístico de las reivindicaciones comuneras se perfecciona al punto de no difundirse aproximadamente los contenidos

ideológicos de sus exigencias, sino su soporte textual en sí, convertido en soporte documental al imprimirse copias de los documentos comuneros, incluso las cartas enviadas a las autoridades[131]. De este modo, la intranquilidad de Carlos V, no tanto de sus delegados flamencos como la del propio monarca lejos de Castilla, se convierte en amplificadora escrita de las acciones de la Santa Junta, en la fase abulense de las Cortes y Junta General del Reino. Las concesiones realizadas desde Flandes como un intento de apaciguar los ánimos evitando no solo la propagación de las ideas comuneras, sino fundamentalmente la articulación de un frente común y único de las ciudades castellanas, a la postre se transformó con la impresión de la carta del Emperador de 24 de junio de 1520 en algo muy distinto. Frente a la benevolencia de las mercedes regias que quería ser destacada con la difusión encargada por el comendador, los comuneros pintaban un panorama de reconocimiento de errores y mala conciencia del gobernante ante lo que en lugar de liberalidades se presentaba como compensaciones por los pasados abusos. Es un buen ejemplo, multiplicado siempre en aquellos casos en los que era más fácil alterar los ánimos, como sucede con las exigencias fiscales, de los ardides comunicativos en la guerra propagandística. También de la limitación de sus efectos, pues Prudencio de Sandoval tomó nota de ello antes que Valladolid se alterase.

Este intento se combatió desde las filas de los consejeros áulicos, prueba de que como recurso comunicativo anticarolino estaba siendo eficaz y extendido. La propaganda imperial recurrió al cambio de voluntades nobiliarias y, también, a publicitar una imagen de Carlos como César humanista y defensor de la fe en la tratadística. Frente a Alonso de Castrillo se recurrió a Alfonso de Valdés, a Grapheus, incluso a Luis Vives, sobre todo a Antonio de Guevara. Otra cosa es que estos consiguieran una utilidad grande de sus mensajes de defensa del Emperador en Castilla, o más concretamente en el pueblo castellano. La primera razón para el limitado éxito de los propagandistas imperiales es que buena parte de los defensores de la posición real no vivían, ni producían sus obras en la Península, aun en el caso de los españoles por nacimiento, no necesariamente castellanos. La segunda, que realizaron su trabajo teórico pensando más en la justificación de las pretensiones de Carlos en el ámbito europeo que en el castellano, querían justificar más el derecho y la ventaja de su candidatura al Imperio

frente a otros posibles rivales en la elección como Francisco I, que hacer pedagogía del provecho de esa elección para Castilla. La tercera, que la ligera reorientación de sus mensajes introducida con el comienzo de la lucha de las Comunidades no se ordenó a combatir la desafección política ciudadana como causa, sino como consecuencia de las revueltas, dejando inexplicado el supuesto beneficio de conectar Castilla a una política continental. El recurso a la represión de las reivindicaciones de los Capítulos de Tordesillas constituyó un ejemplo incontestable de que no renunciaba a la vertiente negativa de la propaganda, aquella que buscaba evitar la propagación de la revuelta por el miedo al castigo, sublimando los mecanismos coactivos de la potestad regia. Esa contestación por mano del propio Carlos V en el documento de apoderamiento a los gobernadores hecho en Worms, se basa en la convicción de que «disimular y tolerar mas sus notorias traiciones y rebeliones seria cosa de mal exemplo y darles incentiuo a perseverar», traduce el hartazgo en forma de autorización de condenas a la pena capital. Claro está, la utilidad de semejante uso de la publicidad es muy dispar, desde el impacto en el caso burgalés con entrega de comuneros y perdón, hasta las chanzas en el vallisoletano, con el montaje de una farsa el 17 de marzo, a modo de burla la *Carta contra los traydores*.

A los efectos de las ideas políticas, el principal acierto a priori era que la comunicación del bando carolino adecuaba los contenidos ideológicos a la mentalidad política y no a la inversa. Sin embargo, quedó inmediatamente en evidencia que culturas políticas diferentes generan mentalidades distintas y que no eran intercambiables los mensajes para una y otra, como no lo era tampoco la idea de monarquía castellana e imperio universal. El principal mensaje que lanzaba la cancillería carolina a los electores imperiales, ante las tensiones existentes en el seno del Imperio y el malestar que pronto manifestaría la Reforma protestante, que Carlos sería el garante de la tranquilidad y del encaje de posturas encontradas, tenía poca relación con lo que los castellanos demandaban al nuevo rey. Por añadidura, no se acompasaba bien al hecho de que con su precipitada proclamación en vida de su madre fuese a respetar las opiniones contrarias en Castilla, el orden institucional y que tratara de evitar conflictos innecesarios.

Sin haber calado la imagen del Carlos I comprometido con la monarquía castellana, pronto el mensaje del Carlos V apologeta de la paz, que tenía un

regusto tan erasmista al conjuntar los mensajes de la *Institutio Principis Christiani* con los de la *Querella pacis*, se vio necesitado de reconducción a la vista de los acontecimientos, tanto en el Imperio como en Castilla. Dicho de otro modo, la necesidad de esta reconducción del ideal imperial carolino, que se publicitaba ampliamente por los consejeros flamencos, con Gattinara a la cabeza, se acreditó con toda crudeza para los asesores áulicos como consecuencia de la imposibilidad de mantener la visión beatífica de la *pax christianorum* como emanación del gobierno de Carlos V. Cómo iba a traer la paz el Emperador cuando ni sus súbditos castellanos lo acatan pacíficamente. De este modo, con la revuelta castellana se complica definitivamente la primera propaganda carolina, que en su conjunto no es capaz de soportar la acometida en muy poco tiempo de tres embates de consideración: la visión castellana del enfrentamiento de las Comunidades reforzó la idea del gobernante egoísta y despegado de las demandas de sus súbditos; la propia de la contienda luterana en el Imperio desgastó su imagen como príncipe propagador de la fe, frente al turco, puesto que no fue capaz de asegurar la unión de la fe de los cristianos; finalmente el impacto que suponía ante esa segunda perspectiva que de religiosa pasaba a confesional el distanciamiento con el pontífice, que empezaba a recordar el resurgir de la pugna de los poderes universales, tan alejada ya de las inquietudes de esta nueva época, y que eclosionaría en la cultura y el pensamiento europeo después de resueltas las Comunidades y las Germanías con el Saco de Roma.

A los efectos publicitarios, Carlos V marcó el cambio del modelo comunicativo de los Habsburgo, intentando con escaso éxito en la primera década de su reinado pasar de la imagen poderosa de los austríacos a otra más humanizada, transmutándose para adaptarse al gusto español en imagen piadosa de los príncipes españoles de los Austrias. Sin embargo, de afirmarse esa pretensión, se quedó durante el tiempo de las Comunidades en un infortunado intento. Solamente la evolución del enfrentamiento confesional abrió la puerta a un cambio propagandístico de la faceta más personal de Carlos como *imago regis* a la *propaganda fidei*, que perduró en los Austrias españoles durante más de un siglo. Añadamos que, junto con el cambio que supuso el modelo comunicativo cuando se considera todo el reinado de Carlos V, hubo a su vez otro punto de inflexión dentro de la propia comunicación del bando realista durante el conflicto comunero, lo

que demuestra una constante retroalimentación entre propaganda y gobierno, como acredita el aprovechamiento táctico de las dudas de algunas ciudades y villas ante la marcha de los acontecimientos derivados del traslado a Tordesillas de la Santa Junta, y el establecimiento de una dirección más castellana de la estrategia carolina, por mano de la gobernación conjunta del almirante Fadrique Enríquez y el condestable, Íñigo Fernández de Velasco. El cambio súbito de la difusión de las noticias como consecuencia del abandono de Burgos del bando comunero fue una prueba de la efectividad parcial de unos nuevos planes para amplificar el reproche de manipulación al común de las restantes ciudades por parte de los comuneros.

Tal vez la diferencia más notable entre los modos publicitarios de unos y otros consista en que en el bando carolino la propaganda cumplió una función de aparato representativo, más institucional. En el comunero de adhesión social a un programa político, lo que la sintetiza, facilitando los códigos interpretativos para las personas corrientes, lo que no puede decirse de la propaganda regia. Ésta buscaba primariamente el didactismo mediante artificios retóricos, mientras que la propaganda comunera persiguió directamente la persuasión mediante la simplificación. La diferencia, por tanto, era formal y de medios de transmisión, pero incidió en los procedimientos de traslación de los mensajes, con resultado muy desigual.

Mientras que los comuneros se esforzaron deliberadamente por aclarar sus ideas políticas, en sus Capítulos, sus reivindicaciones y su propuesta de Ley Perpetua, quizá fuera un error para los consejeros flamencos darlas por supuestas. Quizás estaban demasiado imbuidos del aparato formal representativo de la corte flamenca para ver la necesidad de hacer pedagogía con los súbditos castellanos. Había hecho demasiada mella en los flamencos la estampa del príncipe Carlos como destinatario de la *Institutio* erasmiana y de una imagen paradigmática en las artes visuales. Carlos es en sí mismo un modelo iconográfico de gran fuerza, desde sus primeras representaciones, con esa evocación medievalista que perduraría hasta su afianzamiento en las Coronas hispánicas[132]. El cambio de la imagen de Carlos en las artes figurativas expresa gráficamente la evolución en sus ideas políticas y todavía no se había producido al tiempo de las Comunidades. La potencia de esa visión en las artes figurativas y el

protocolo borgoñón excusaban en los cortesanos flamencos toda explicación sobre la natural aspiración de prolongar esa aura de poder consiguiendo la dignidad imperial que por cercanía de Maximiliano I parecía naturalmente destinada a Carlos. Pero era desconocida para los castellanos. Sorprende el escaso afán didáctico que a este respecto se tuvo en la confrontación de las Comunidades, en buena medida confiados los gobernantes flamencos que obraron en nombre de Carlos en la fuerza coactiva del poder regio. Sin embargo, coerción y propaganda son siempre una combinación de difícil armonización, como demostró la rápida propagación de una comunicación más elemental y menos simbólica, como la de los comuneros, pero más eficaz por entroncar con el sentimiento de pertenencia a una tradición que se ponía en riesgo por las ambiciones foráneas.

Todos esos vectores políticos tenían incidencia sobre la imagen del Emperador y en la propaganda imperial. Incluso iban más allá, aconsejando transformaciones más profundas que el mero mensaje lanzado, por separado en medios, transmisores y contenidos, a sus súbditos castellanos y a los alemanes y flamencos. Se hacía evidente la necesidad de un cambio ideológico en la fundamentación del poder del Emperador. Pero no nos parece que se atestigüen fehacientemente variaciones del mensaje que induzcan esa transformación legitimadora antes del desenlace del problema comunero. Consideramos que no es así en el campo del ejercicio de la política práctica de Carlos en Castilla, pero desde luego no se acredita que en el mundo de las ideas se avale el cambio de mentalidad, de cultura política y, parcialmente, de la ideología carolina para afrontar cómo resolver la oposición comunera, sino, más bien, para solucionar cómo restañar sus heridas más profundas en Castilla y en la propia imagen de Carlos en el Imperio[133].

Esta última derivación del enfrentamiento comunero no pasó desapercibida en toda la Cristiandad, y de ahí la aplicación con que se entregaron en la corte itinerante en la que se encontraba Carlos V entre los territorios alemanes y flamencos a finales de 1520, para conseguir del Papa una limitación de la dañina propaganda comunera producida desde las iglesias. Se trata de una estrategia indirecta, pues la primera intención es cambiar la percepción papal sobre la revuelta y, con ella, lograr la

limitación de la propaganda comunera hecha por los eclesiásticos. Esta táctica indirecta surtió sus frutos, pues los breves pontificios de octubre autorizaron al Cardenal Adriano a actuar en el sentido necesario para cortar esta publicidad anticarolina. Se propusieron medidas enérgicas contra los eclesiásticos, principalmente frailes, que tan decidido soporte teórico y propagandístico habían prestado a las ideas comuneras, incluso pudiendo llegar a la misma excomunión[134], «contra los revolvedores y contra los que los favorecen»[135]. Si estas medidas causaron gran indignación, pero poco resultado con respecto a los clérigos, su impacto en el conjunto de la represión comunera fue apenas perceptible.

Maximiliano I de Habsburgo (Viena, Austria, 22 de marzo de 1459–Wels, 12 de enero de 1519), Emperador del Sacro Romano Imperio desde 1493 hasta su muerte. Hijo del emperador Federico III y Leonor de Portugal y Aragón, se casó con la heredera de la Casa de Borgoña, la Duquesa María, hija única de Carlos *el Temerario*. Con esta unión obtuvo los Países Bajos y una parte de la Francia actual, mientras que Borgoña permanecía en manos francesas. Fue el abuelo de Carlos V a quien sucedió en el trono imperial. Autor Alberto Durero 1519. © Kunsthistorisches Museum, Viena.

Un aspecto que consideramos estuvo presente, de manera desigual, pero innegable, en las manifestaciones propagandísticas de ambos bandos, es que se quería a la vez hacer publicidad de sí a través de la idealización de cada bando. Es decir, las imágenes que se deseaba proyectar en la propaganda de sí mismos, del Emperador o del común, son fruto de una cuidadosa reelaboración previa en la que se ofrecen estereotipos debidamente desprovistos de las aristas más peligrosas para la batalla de la opinión. Naturalmente, las inconsistencias de los modelos teóricos para soportar la carga de errores y excesos de un enfrentamiento tan violento ofrecen numerosos flancos para la crítica del adversario, que no son desaprovechados, quizás con mejor explotación en el bando comunero. El bando realista se limitó a tachar a los líderes comuneros de intoxicadores de la voluntad del pueblo y tergiversadores de la realidad.

Hemos de decir necesariamente que quizás, en atención a la cantidad de documentos perdidos, bien por los avatares del paso del tiempo, bien a las necesidades de la época inmediatamente siguiente a la resolución de las Comunidades. Estas son achacables a partes iguales al celo censor de la represión administrativa ante cualquier temor de que se reavivasen las reivindicaciones comuneras bajo otras reclamaciones y a la natural prudencia de los involucrados a sufrir castigos y confiscaciones presagiadas por las exclusiones del perdón real.

Si la propaganda era un arma de primer orden durante la revuelta, su cierre no significó el decaimiento de los mensajes publicitarios internos sobre la monarquía carolina, sino que, por el contrario, comenzó una nueva etapa de gran utilidad para el poder político de la profusión de imágenes simbólicas sobre la Casa de Austria y todos y cada uno de sus representantes, no solo de los reyes, como prueba la variada gama de representaciones de las artes visuales. Como colofón del empleo propagandístico de los acontecimientos de las Comunidades, citemos la difusión del perdón, es decir, no el contenido jurídico del perdón, ni el ideológico de la recomposición del proyecto unitario carolino, sino el uso que como llamada a la unidad y paz sociales tuvieron tanto la difusión impresa como el acto de lectura del Perdón de Todos los Santos. Esta se llevó a cabo con la parafernalia de los grandes actos, con asistencia de toda autoridad de cierto peso en el Reino de Castilla, el día de Los Santos en la Plaza Mayor de Valladolid. Aquella no sería olvidada por los reyes

posteriores, y de ahí, junto con la conservación en el Archivo de Simancas, su custodia en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial en uno de los ejemplares publicados con todo soporte iconográfico por Guillén de Brocar[136]. La posterior política de reconciliación y cierre de heridas informará buena parte del acercamiento personal de Carlos V hacia Castilla y sus gentes, así como una aplicación más amplia, dentro de las limitaciones impuestas por su programa imperial, de la tradición política y jurídica castellana, mediante una primera castellanización del acervo doctrinal de los Austrias[137].

## 7. LAS CORTES DE SANTIAGO DE COMPOSTELA - LA CORUÑA DE 1520

El rey necesitaba dinero. Los gastos de la Corte se habían multiplicado por diez y, además, era necesario sufragar elevado coste de la elección imperial. Un dinero que el monarca extraía de Castilla para gastarlo en un asunto que nada tenía que ver con las necesidades de los castellanos y la política de este Reino. La convocatoria de Cortes obedeció a este objetivo. La elección del lugar y el orden del día fueron objetos de crítica. La reunión no comenzó con buen ánimo entre los representantes de las ciudades y el propio monarca. Había recelos, miedos y mucha suspicacia.

La polémica entre los súbditos castellanos se centró en tres aspectos:

- ¿Era legítimo convocar Cortes porque lo necesitaba el rey y no para atender necesidades del reino?
- ¿Querían los castellanos que su rey también fuera Emperador?
- ¿Debían las ciudades de Castilla pagar un servicio para algo que era ajeno a la política del reino?

Tres cuestiones relacionadas con tres ideas políticas. La primera un rey no debe ausentarse de sus reinos sin motivo justificado, su presencia en ellos es necesaria para la buena gobernación de estos. La segunda, la objeción fiscal a un impuesto abusivo que no está relacionado con el interés del reino es legítima. La tercera enlazada con la primera, los extranjeros no deben ocuparse de los asuntos de un reino del que no forman parte. En el

fondo, se estaba cuestionando la legitimidad del poder de la Corona para imponer nuevos impuestos muy gravosos y para delegar el gobierno de los territorios en otra persona.

La ciudad de Toledo protestó contra la elección imperial porque consideraba que obedecía solo a los intereses del rey y no a los intereses políticos de Castilla. No deseaba que el Reino se convirtiera en un territorio más subordinado al Imperio. Toledo instigó a otras ciudades con representación en Cortes para que se opusieran al viaje del rey y al servicio extraordinario. Y, en caso de que tuviera que ausentarse, la regencia debía de recaer en alguien natural de Castilla. Toledo planteó algo novedoso y, en cierta manera muy innovador. Si el monarca se ausentaba de su reino, el pueblo, sus súbditos, tenían el derecho a gobernarse a sí mismo con los órganos de regimiento que ellos crearan[138]. En el fondo se estaba reivindicando una autonomía política amplia y el reconocimiento de que un pueblo solo se sometía a la voluntad de un rey legítimo, si éste cumplía con su deber de velar por la integridad de sus territorios y el bien de los súbditos. Esta idea fue uno los motivos por los que se produjo la rebelión de los comuneros.

El malestar y el descontento de las ciudades se plasmó en lo que se conoce como el Programa o Manifiesto de Salamanca. Un punto esencial en la discusión de las ideas políticas fue fijar el poder de representación de los procuradores. Éste era muy impreciso. Se planteó otorgar al representante de la ciudad un poder *limitado* por un mandato imperativo[139]. Esto es, los procuradores expondrían las reivindicaciones de las ciudades, y el rey estaba obligado a concederla como una condición previa y necesaria para votar el servicio[140]. Si el monarca no aceptaba la exigencia, el procurador debía votar negativamente la petición del rey. La cuestión que se planteaba con esta actitud era quién es el depositario legítimo del poder. Para los comuneros evidentemente, el reino y no el rey. Aquél mandaba sobre éste[141].

Desde este punto de vista, el rey quedaba obligado a atender las peticiones del pueblo y éste, en consecuencia, le prestaba su auxilio y le otorgaban los medios para realizar los proyectos políticos que proponía porque eran necesarios y convenían a la gobernación del reino. El orden se invertía. La lógica que se imponía incluía una condición, si aceptas la

propuesta, entonces el pueblo te ayudará, en caso contrario no recibirás la ayuda. El reino estaba por encima del rey y los representantes en Cortes eran los portavoces del reino. Las Cortes no dependían del rey ni del Consejo Real para ser convocadas[142].

En las reivindicaciones se planteó una cuestión esencial, las ciudades castellanas, o al menos un buen número de ellas, querían que el rey residiera en Castilla y gobernara el reino para olvidar los quince años de calamidades e inestabilidad política que se habían vivido desde 1504. Un rey que se ocupara de sus asuntos y que diseñara y desarrollara un proyecto político para Castilla y proyectarlo a todos los territorios patrimoniales heredados por Carlos I. Dicho de otra manera, los comuneros proponían que Castilla fuera el centro de la política. Por esta razón se rechazaba el título imperial, porque se oponía a un posible/futuro *imperio* castellano.

Volvemos al profundo cambio en la idea de representación política de los procuradores en Cortes. ¿Qué era el reino y quién pertenecía a él? El orgullo de pertenencia al Reino de Castilla condujo a los castellanos a pensar que tenían una gran proyección en la Historia. Castilla después de siglos consiguió una presencia destacada y decisiva en la política europea. Las épocas turbulentas marcadas por la inestabilidad social y las continuas guerras intestinas quedaron atrás. Se realizaron grandes gestas y se llevaron a cabo proyectos que acrecentaban el poder y el dominio de Castilla sobre diversos y dispersos territorios. La estructura social constituía una entidad política unitaria y territorial compuesta por el rey en la cúspide y tres estamentos, la nobleza, el clero y el pueblo. El oficio del rey era gobernar rectamente y buscar los medios para conseguir el equilibrio entre los estamentos sociales y la armonía entre ellos y con él mismo, y de este modo formar un conjunto unido y comprometido con un mismo proyecto. El pacto tácito era que todos debían cumplir con sus funciones, obligaciones y respetar los derechos de los demás[143]. Si se traspasaban estos límites, se rompía el pacto, se quebraba la unidad y se disolvía el compromiso. En ese caso, el bien del monarca y el bien común del reino se diferenciaban y se convertían en dos fines independientes, por tanto, cada parte lucharía por verlos hecho realidad e imponerlo a la otra. De la unidad y el compromiso se pasaba a la división y a la discrepancia. De buscar el bien común del

reino, se imponía a la realización y la consecución de los bienes particulares que eran contradictorios entre sí.

Uno de los puntos fundamentales que justificaron el movimiento de las Comunidades fue el rechazo a la idea de convertir el Reino de Castilla en parte de un imperio que obligara al rey a viajar y a estar ausente largas temporadas. Esta concepción de la monarquía se podría calificar como *patrimonialista*. Su característica fundamental es que concebía la función de reinar, como hemos dicho antes, sobre un territorio concreto, sobre los súbditos que viven en él, con unas leyes pactadas entre el rey y los gobernados y con unas instituciones que ordenan y controlan el ejercicio del poder por parte del rey. Es decir, gobernar sobre un territorio y para el bien de unos súbditos[144]. El modelo para los comuneros fueron los Reyes Católicos que se ocuparon de organizar jurídica, social y políticamente sus reinos patrimoniales, completaron la reconquista de los territorios ocupados por los musulmanes y gobernaron otras tierras que fueron incorporando a la Corona desde los reinos peninsulares.

Las Cortes de Santiago de 1520 se reunieron en el convento de San Francisco presididas por el Gran Canciller, Mercurino Gattinara y el obispo de Badajoz, Pedro Ruiz de la Mota, que fue el encargado de abrir las sesiones con un discurso en el que trató de atraer tanto a los procuradores reticentes a votar el servicio, como a los que se oponían a aceptar la designación de Carlos I como emperador. Toda la argumentación giraba en torno a cinco ideas fundamentales:

1. El Obispo Ruiz de la Mota comenzó enalteciendo a la persona, la figura histórica y política y la dignidad de Carlos V. Afirmó que era un rey diferente a todos los demás, porque tiene más reinos que cualquier otro[145].
2. La segunda idea destacable de su discurso es la explícita y clara declaración de amor del rey por Castilla. La consideró como el núcleo fundamental de su poder afirmando que estaba dispuesto a aprender la lengua y apreciaba las costumbres, los usos y los modos de Castilla. El rey estaba haciendo desde su llegada a España un gran esfuerzo por hispanizarse, y como prueba de este afecto por lo español y su admiración hacia Castilla, prometió regresar a no más

tardar tres años desde su partida. Tenía el firme propósito, la voluntad y el deseo vehemente de vivir y morir en España. Con esta manifestación pretendía acallar los rumores sobre que iba a ser un rey ausente y que su viaje a Alemania no tendría fecha de retorno[146].

3. Explicó el significado de la dignidad imperial y el deber que supone asumirla para el rey. Al emperador se le exige un liderazgo universal que implica también deberes universales. La elección como Emperador tiene un origen divino que le convierte en el defensor del imperio cristiano. Su misión es combatir a cualquier enemigo de la fe cristiana, tanto en los territorios de la Cristiandad, como a los infieles. En esto fueron modelo sus abuelos, los Reyes Católicos[147].
4. La cuarta idea trató de exponer que la dignidad imperial no restará protagonismo a Castilla. El Reino del que es titular Carlos será el centro y el núcleo de la nueva monarquía que construirá un imperio universal, digna heredera de los grandes emperadores que dio Hispania a Roma. Trajano, Adriano y Teodosio. En esta misma línea justificó el viaje que tenía que realizar el rey, su ausencia de Castilla sería limitada. Tras ese viaje España se convertiría en el centro desde donde realizará su proyecto político universal.
5. En el quinto y último punto, mostró que el Emperador Carlos V, tiene tantos reinos, señoríos, dominios por la herencia recibida de sus dos ramas familiares, que no pide ni necesita nada más. Su humildad le llevó a aceptar el título imperial para restaurar, como su abuelo Fernando el Católico, el imperio cristiano que le otorgará más gloria a España por ser el centro desde el que se realizará ese proyecto político universal[148].

Parecía que con la intervención del obispo de Badajoz se cerraba la sesión inaugural de las Cortes. Pero contra todo pronóstico y no estando previsto, el emperador Carlos V tomó la palabra y en un fluido y correcto castellano, mostró que era capaz de comunicarse en la lengua de sus súbditos. Ratificó que todo lo que había dicho el obispo y consejero era en su nombre. En su intervención destacó tres puntos. Primero, confesó que le resultaba molesto y mostraba su contrariedad por tener que emprender un largo viaje fuera de España. No se alegraba por partir, pero tenía que

hacerlo para ser emperador y con esto beneficiar a sus reinos por encima de sus preferencias. Segundo, el viaje y su ausencia no durarían más de tres años contados desde el día de su partida. Tercero, prometió no conceder beneficios, oficios, cargos y sinecuras a extranjeros.

Tanto el discurso del obispo de Badajoz, como la posterior intervención del monarca, eran muestra de la tensión que se vivía en la Cortes y el rechazo que provocaba la actitud y las exigencias de Carlos I en los procuradores. Toda la argumentación estuvo orientada a disipar los miedos de los asistentes a que Castilla se convirtiera en una pieza más sin importancia en la política imperial de Carlos V. Los castellanos no querían tener ni más ni menos protagonismo en el proyecto político de monarquía universal carolina, sino deseaban que el rey se ocupara de su reino y del bienestar de sus súbditos. No pedían nada más que el rey cumpliera con los deberes que le impone su cargo y posición. En el discurso no se ofrece una solución ni a este problema y ni a esta preocupación, por eso no convenció a los asistentes. La narración de los hechos muestra que se vivían unos momentos de crisis. Es decir, todos eran conscientes de que en las Cortes se estaba produciendo una mutación y que el curso de la vida política no podría ser igual después de los hechos que se estaban viviendo. El rey, su corte y los procuradores eran los testigos, los protagonistas y los impulsores de un cambio irreversible que tuvo su origen en el largo período de inestabilidad que se había vivido desde la muerte del príncipe Juan de Trastámara, que enterró tantos proyectos e ilusiones, hasta la llegada de Carlos I en 1517. Para Castilla y los castellanos se abrían varios caminos y posibilidades. Tenían que elegir uno y olvidar los demás. Esta situación marcó el inicio de la revuelta de las Comunidades.

Carlos I escuchó todas las propuestas, pero no cumplió ninguna de las promesas. Las peticiones eran muy concretas y con ellas se pretendía garantizar la independencia de Castilla del Imperio. Castilla no tenía que estar sometida a la política imperial. En caso de nombrar un regente o un gobernador del reino que este fuera castellano y no extranjero.

El orden tradicional de las Cortes, que consistía primero en votar el servicio y después la gracia real. Es decir, primero se vota el montante de dinero solicitado por el rey. Después el monarca aceptaba las peticiones que consideraba oportunas para el bienestar de los súbditos y la estabilidad del reino. Los procuradores quisieron alterar este orden y propusieron primero

que el rey escuchara y aceptara las peticiones de las ciudades y después se votaría el servicio que el monarca solicitaba. El cambio no era cosmético, sino muy profundo. Condicionaban la petición del rey a la admisión por éste de las exigencias de las ciudades.

El hecho de querer imponer este cambio en el orden, para condicionar la votación del servicio a la aceptación de las peticiones, fue muestra de una nueva concepción del poder o mandato con el que están investidos los procuradores. Son ellos los que tienen la iniciativa en las Cortes porque son los que representan la soberanía popular. El rey es el receptor de las peticiones del pueblo que debe atender y aceptar. Sin embargo, desde el punto de vista del rey lo que domina es una versión del principio recogido en las *Instituciones* de Justiniano: «*Sed et quod principi placuit, legis habet vigorem*»[149], lo que el príncipe desea o le parece bien, tiene fuerza de ley. Es decir, primero lo que quiere el rey y después éste concederá la gracia de le parezca oportuna y necesaria para bien del Reino y el bienestar de los súbditos. Son formas de entender la función de las Cortes y del poder de los representantes y del rey antagónicas.

Las discrepancias se manifestaron en las votaciones al servicio solicitado. El rey necesitó cinco votaciones para conseguir que se aprobara su propuesta[150]. Finalmente, consiguió el voto favorable el 19 de mayo después de ejercer durante días presiones y amenazar a los procuradores desde el mismo comienzo de las sesiones. Al día siguiente Carlos I de España embarcaba en La Coruña rumbo a Flandes para volver convertido en Carlos V de Alemania[151]. No cumplió con la promesa de nombrar un regente de Castilla durante su ausencia. Tal nombramiento recayó en su preceptor y hombre de confianza, Adriano de Utrecht que residía en Castilla defendiendo sus intereses desde 1515 y era obispo de Tortosa. Esta decisión y el abrupto cierre de las Cortes provocaron malestar y alentaron revueltas y disturbios en algunas ciudades castellanas lideradas por Toledo.

Cuando Carlos I abandonaba por la bocana del puerto de La Coruña las tierras de España dejaba tras de sí un reino dividido, inestable y a punto de estallar en una rebelión contra su manera de entender el oficio de reinar. Un reino que había sufrido y sobrevivido durante quince años una permanente y continua inestabilidad política. Cuando alguien sobrevive o se hace más fuerte e independiente, o sucumbe. Castilla no sucumbió a esos momentos

difíciles, los superó con dificultades y pagando un precio elevado. Al mismo tiempo se fortaleció como entidad política y generó un orgullo de pertenencia a un proyecto político, que reivindicaba el protagonismo de las ciudades y de los ciudadanos, frente a un poder del rey absoluto y a una nobleza que lo apoyaba sin condiciones porque buscaba solo sus intereses.

En los puntos que hemos desarrollado en este epígrafe tienen un hilo conductor: la concepción del poder político por uno y otro bando. El hecho de que los procuradores tuvieran un poder limitado de las ciudades, se opusieran a que los extranjeros ocuparan cargos de responsabilidad, exigieran que el gobernador fuera natural del reino y trataran de cambiar el orden de desarrollo de las Cortes, eran muestras que se estaba limitando el ejercicio del poder real porque se sustraía una iniciativa a su voluntad. Se estaba gestando un cambio profundo en la estructura del poder dentro de la monarquía, que se concretó en reivindicar más participación y más control sobre el poder político, como muestra de la libertad de los súbditos[152].

---

1 La precisión tanto sobre el concepto material como sobre el propio término se observa en el caso castellano en la misma medida en que es un problema de adaptación general al universo mental moderno, tanto en la teoría como en la práctica de las monarquías nacionales; cfr. Nicolai Rubinstein, «The history of the word “politicus” in Early Modern Europe», en Anthony Pagden, *The languages of political theory in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 41-56.

2 Cuando llegó a España, Carlos era un Habsburgo para los castellanos. La historiografía posterior la denominó Casa de Austria para distinguirla de la rama familiar asentada en aquel país, mas no era aún esa la visión interior de Castilla en el tiempo de las Comunidades.

3 Pongamos dos formas elocuentes de ver la crítica negativa: ideología sería, como su concepto, «una palabra fallida» en una obra de título muy sugerente: Daniel Bell, *El fin de la ideología*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, p. 172, o «la ideología es una palabra en desuso», según Catherine Bell, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 453.

4 Al explicar su posición sobre la estructura de las revoluciones José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Alianza Universidad, Madrid, 1979, 3.ª ed., p. 27, desarrolla la existencia de un «proyecto vigente en que se basa el orden existente» y un «proyecto discrepante».

5 Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural. Entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 53.

6 Traza histórica en Norberto Bobbio, «Organicismo e individualismo», *Este país*, 74, 1997, pp. 2-10.

7 Ver la aproximación de la historia de las ideas concebida como una como historia de los comportamientos, de las representaciones colectivas inconscientes, de las actitudes y de nuevos centros de interés en Michel Vovelle, *Ideologías y Mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985, p. 12.

8 Sobre el *iter* sufrido por el término y su conceptualización: Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 2008, pp. 35-45; Antonio Ariño Villarroya, «Ideologías, discursos y dominación», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79, 1997, pp. 197-219 e «Ideologías, discursos y creencias», en *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, Ariel, Barcelona, 2000; Andrew Vincent, *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford, 1992, pp. 1-23; John B. Thompson, *Studies in the theory of ideology*, Polity, Cambridge, 1984, pp. 73-89, e *Ideology and modern culture*, Polity, Cambridge, 1992, capítulo «Rethinking ideology: a critical conception; George Lichtheim», *The Concept of Ideology, And Other Essays*, Random House, Nueva York, 1967.

9 Ver Miguel-Ángel Ochoa Brun, «Castilla contra la unidad», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 2, 1951, pp. 61-83.

10 Alfredo Alvar, «El proceso de aceptación de la dinastía extranjera», en A. Kohler (coord.), *Carlos V/Karl V. 1500-2000*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V-Österreichische Akademie der Wissenschaften, Madrid, 2001, pp. 377-395.

11 Se usa aquí el término como expresión de la realidad política, sin equivalente jurídico, que recoge una larga tradición de parte de la teoría política castellana de identificar con España su proyección peninsular. No es necesario esperar a la forja del concepto historiográfico de Monarquía Hispánica, ni llegar al siglo XVII para tener algún ejemplo en la tratadística política de los Austrias de semejante uso del término *España*, como ocurrirá con Pedro Salazar de Mendoza, *Monarquía de España*, Joaquín Ibarra, Madrid, 1620; o con Juan Alonso Calderón, *Imperio de la Monarquía de España en las cuatro partes del mundo, defensa de sus derechos, precedencia y soberanía entre las demás del orbe. Estados de Europa, Asia, África y América*, Tomo I, manuscrito BNE m. 984, c. 1640; pues el uso historiográfico está más adelantado de lo que pudiera pensarse, ver Esteban de Garibay y Zamalloa, *Compendio Historial de las Chronicas y Universal Historia de todos los Reynos de España,* Christophoro Plantino, Anvers, 1571. En el momento de las Comunidades no es infrecuente su empleo, si bien con algún eco peculiar, principalmente como unidad de corte geográfico como acredita ampliamente la cartografía, y como concepto cultural. Como ejemplo esclarecedor podemos tomar el poema historiográfico escrito en 1517 por Francisco de Castilla *Practica de las virtudes de los buenos reyes de España, en coplas de arte mayor, dereçadas al esclarecido rey don Carlos, nuestro señor*.

12 Juan Antonio Vilar Sánchez, «Dos procesos dinásticos paralelos en la década de 1520. Carlos V y su hermano Fernando», *Hispania*, LX/3, 206, 2000, pp. 835-852; Bernhard Sicken, «Ferdinand I (1556-1564)», en A. Schindling y W. Ziegler (eds.), *Die Kaiser der Neuzeit 1519-1918. Heiliges Römisches Reich*, Österreich, Deutschland, C. H. Beck, Munich, 1990, pp. 55-77 y pp. 472-473; Martina Fuchs y Alfred Kohler (eds.), *Kaiser Ferdinand I. Aspekte eines Herrscherlebens*, Aschendorff, Münster, 2003; Alfred Kohler, *Ferdinand I. 1503-1564. Fürst, König und Kaiser*, C. H. Beck, Munich, 2003; Wilfried Seipel (comp.), *Kaiser Ferdinand I. 1503-1564. Das Werden der Habsburgermonarchie*, Skira, Viena, 2003; Arsenio Lope Huerta, *Fernando I de Habsburgo*,

Ediciones Brocar, Alcalá de Henares, 2002; Teófanes Egido López (comp.), *Fernando I. Un infante español emperador*, Univesidad de Valladolid, Valladolid, 2003; Alfredo Alvar (coord.), *Socialización, vida privada y actividad pública de un Emperador del Renacimiento. Fernando I, 1503-1564*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004.

13 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, Sebastián de Cormellas, Barcelona, 1625, vol. I, p. 117.

14 Al parecer consiguió un subsidio de 600.000 libras de las Cortes de Valladolid, 200.000 de las Cortes de Aragón y 300.000 de las Cortes de Barcelona.

15 Los cálculos cuantitativos son imprecisos y muy heterogéneos, pero para reseñar ese cambio de necesidades hacendísticas tomamos los de Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI Editores, México, 5.ª ed., 1985, pp. 546-547.

16 Pablo Sánchez León en una reseña publicada en *Hispania*, LXIX/233, 2009, p. 846.

17 Sobre las ideas políticas discutidas en el conflicto de las Comunidades se han realizado acercamientos sutilmente diferentes bajo rúbricas distintas que, en realidad no se han ajustado a diferencias disciplinares de entidad entre la Historia Política de la Edad Moderna y otros enfoques confusamente similares entre sí como propios de la Historia de las Ideas Políticas, la Historia del Pensamiento Político, la Historia de las Doctrinas Políticas, la Historia de la Teoría Política, y la Historia de las Ideologías. E incluso se ha enmarañado tan abultada nómina disciplinar con la Historia de la Ciencia Política, de un lado y, de otro, la Historia de la Filosofía Política, de la Teología Política o de la Filosofía Moral. Un muestreo de los estudios españoles revela que hay una primacía de la historia política y la historia jurídica y de las instituciones, con menos diferencias sustantivas que terminológicas; sin que se aprecie una diversidad metodológica como en la historiografía francesa de los conceptos políticos entre ideas políticas e ideologías (ver Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 2008, y François Châtelet y Gerard Mairet, *Historia de las ideologías*, Akal, Madrid, 1989).

18 Nos permitimos, entre algunos trabajos, citar a Francisco Elías de Tejada, *Historia de la literatura política de las Españas*, vol. II, Real Academia de Ciencias Políticas y Morales, Madrid, 1991; Enrique Tierno Galván, «De las Comunidades o la historia como proceso», en *Escritos 1950-1960*, Tecnos, Madrid, 1971; José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Alianza Universidad, Madrid, 1979, 3ª ed.; Alberto Montoro Ballesteros, «El *Tractado de República* de Alonso de Castrillo (1521)», *Revista de Estudios Políticos*, 188, 1973, pp. 107-152; Pablo Sánchez León, *Absolutismo y comunidad. Los orígenes sociales de la guerra de los comuneros*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1998; Jesús L. Castillo Vegas, «Las bases filosófico-jurídicas y políticas del pensamiento comunero en la Ley perpetua», *Ciencia Tomista*, 113/370, 1986, pp. 343-371 y «La formación del pensamiento político comunero. De Fernando de Roa a Alonso de Castrillo», en István Szászdi León-Borja, María J. Galende Ruiz, (eds.) *Imperio y Tiranía. La dimensión Europea de las Comunidades de Castilla*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013 pp. 83-110; José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Marcial Pons, Madrid, 2007; Pablo L. Alonso Baelo, «El Tratado de República de Alonso de Castrillo. Una reflexión sobre la legitimidad de acción política», *Res Publica*, 18, 2007, pp. 457-490.

19 Cuando se proyecta esta noción desde la Ciencia Política hacia la Historia se multiplican los dilemas ante su uso, habida cuenta de que como han subrayado algunos especialistas politólogos la noción de ideología es el concepto que «ha suscitado más dificultades en las ciencias sociales», Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan Turner, *La tesis de la ideología dominante*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 213; David McLellan, *Ideology*, Open University, Buckingham, 1995, p. 1; Raymond Boudon, *The analysis of ideology*, Cambridge, Polity, 1989, p. 17; Frank Lewins, «Recasting the concept of ideology, a content approach», *The British Journal of Sociology*, 40/4, 1989, p. 679. A lo largo del trabajo se irá especificando el sentido y la referencia de este término aplicado a la política y a las ideas del siglo XVI. Baste ahora decir que el movimiento comunero, más amplio que sus ideas en cuanto que fue impulsado también por creencias, convicciones, intuiciones, intereses subjetivos, causas económicas y aspiraciones sociales, no era en sí una ideología, sino que presentaba rasgos ideológicos propios dentro del cuerpo de ideas políticas para el buen gobierno bajo una monarquía en los albores de nuestra Edad Moderna.

20 Juan I. Gutiérrez Nieto, *Las Comunidades como movimiento antiseñorial*, Planeta, Barcelona, 1973, p. 24 caracterizó al movimiento comunero como limitador del poder real, anti fiscal, nacionalista, populista y anti señorial. Como ejemplo se puede poner la apelación a las leyes del reino como un límite objetivo a la acción de gobierno del rey y de su Corte y, también, como un instrumento para regular las relaciones del monarca con sus súbditos.

21 La valoración de la historiografía sobre los comuneros no ha sido ni es unánime. Unas síntesis completas de la historiografía sobre las Comunidades se puede consultar Joseph Pérez, «Pour una nouvelle interpretation des Comunidades de Castilla», *Bulletin Hispanique*, 65, 1963, pp. 238-283, también en *Los Comuneros*, RBA, Barcelona, 2006, pp. 235-272; Mateo Ballester Rodríguez, «Comunidad, patria y nación como fuentes de la legitimidad política en las Comunidades de Castilla (1520-1521)», *Revista de Estudios Políticos*, 153, 2011, pp. 215-249; Juan I. Gutiérrez Nieto, *Las Comunidades como movimiento antiseñorial*, cit., pp. 21-122; Fernando Martínez Gil, «La memoria histórica de las comunidades en los siglos XVI y XVII», en *Carlos I y su tiempo: actas del Congreso Beresit III*, Archivo Municipal de Toledo, Toledo, vol. 3, 2002, pp. 11-38; José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional* cit., pp. 32-80; Enrique Berzal de la Rosa, *Los comuneros. De la realidad al mito*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 197-321; Ramón Sánchez González, «La Historiografía de las Comunidades», en Miguel F. Gómez Vozmediano (coord.), *Castilla en llamas. La Mancha comunera*, Almud Ediciones, Ciudad Real, 2008, pp. 15-32.

22 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Alianza Editorial, 1979; Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI Editores, México, 1985, 5.ª ed., p. 261, el libro comienza con estas palabras: «La revolución que vamos a estudiar…», p. 9; Juan I. Gutiérrez Nieto, *Las Comunidades como movimiento antiseñorial*, Planeta, Barcelona, 1973.

23 Manuel Fernández Álvarez, «Introducción» a *Las memorias de Carlos V*, traducción y edición crítica, *Corpus documental de Carlos V*, vol. IV (1554-1558), Espasa Calpe, Madrid, 2003, pp. 461-481.

24 Máximo Diago Hernando, *Las Comunidades di Castiglia (1520-1521). Una rivolta urbana contra la monarchia degli Asburgo*, Edizioni Unicopli, Milán, 2001; Antonio Suárez Varela, «Celotismo comunal. La máxima política del procomún en la revuelta comunera», *Tiempos Modernos*, vol. 5/15,

2007, revista publicada *online*; Pablo Sánchez León, *Absolutismo y Comunidad. Los orígenes sociales de la guerra de los comuneros de Castilla*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1998.

25 Manuel Fernández Álvarez, *Carlos V, el César y el Hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 2004.

26 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521*), Marcial Pons, Madrid, 2007.

27 María Concepción Quintanilla Raso, «Fórmulas y prácticas de la cultura política nobiliaria: los grandes en la crisis dinástica Castellana (1498-1507)», en *Gobernar en tiempos de crisis las quiebras dinásticas en el ámbito hispánico: 1250-1808*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 199-220.

28 Julio Valdeón Baruque, *Los Trastámaras: el triunfo de una dinastía bastarda*, Temas de Hoy, Madrid, 2002, 2.ª ed. y *La dinastía de los Trástamara*, Ediciones El Viso, Madrid, 2006; José M. Nieto Soria y María V. López-Cordón Corteza (coords.), *Gobernar en tiempos de crisis las quiebras dinásticas en el ámbito hispánico: 1250-1808*, Sílex, Madrid, 2008; Pascual Martínez Sopena, «El tenso apogeo de la época Trastámara». En *Una historia de Valladolid*, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 139-179; Covadonga Valdaliso Casanova, «Discursos de legitimación de la dinastía Trastámara (1366-1388)», en *Ruptura i legitimació dinàstica a l'Edad Mitjana*, Pagès, Lérida, 2015, pp. 127-142.

29 El término plantea dificultades jurídicas y politológicas, porque no cabe hablar en tiempo de los Reyes Católicos de monarquía española. La unión que se produjo lo fue en las personas de los reyes, pero no en las instituciones ni en los ordenamientos jurídicos de cada reino. Parece preferible la denominación de Monarquía Hispánica, historiográficamente consolidada, aunque la expresión Monarquía de España, como se ha mencionada ya, tuvo uso cultural, y por lo que se refiere a la general alteración del reino, Prudencio de Sandoval recalcó en el Libro V de la Primera parte de su *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V* que la materia de las Comunidades «toca a la lealtad de España», p. 192.

30 La guerra concluyó jurídica y políticamente de forma oficial con la firma del Tratado de Alcáçovas en 1479. En este tratado negociado entre Isabel y sus parientes portugueses, se reconoció a Isabel y Fernando como reyes de Castilla. Juana, llamada la Beltraneja, perdió todos sus derechos al trono castellano y se vio obligada a vivir en Portugal hasta su muerte. Además, el tratado reconocía la hegemonía de Portugal en el Atlántico, con la excepción de las islas Canarias, situación llamada a cambiar en la trasformación de la monarquía castellana hacia la universalidad.

31 La dignidad imperial de Carlos V ampara la expresión, que será imposible de mantener cuando Felipe II vea frustradas sus ambiciones imperiales a favor de su tío Fernando de Habsburgo. Desde el punto de vista político la utilización del término *imperio* para referirse a los dominios de los Austrias estaba más ligada a factores geográficos, por la globalidad de sus dominios y políticos, por la posición hegemónica de la Monarquía Hispánica, que por factores jurídicos. Así seguirá siendo en muchos textos y en todos los tratados políticos hasta Carlos II.

32 Esta es la tesis mantenida en el libro de Salvador Rus Rufino, *Una biografía política de Fernando el Católico*, Tecnos, Madrid, 2016.

33 Esta visión apegada a lo local tiene que ver con la conquista de Granada. Con esta acción muchos pensaron que se había concluido la restauración del viejo Reino Visigodo perdido en las tristes

jornadas de la batalla de Guadalete. Un anhelo que se recogió en la crónica *Continuatio Hispania* que consta de noventa y cinco secciones que fue compuesta por un autor anónimo que vivió en el sur de la España dominada por los musulmanes. Véase José Eduardo López Pereira, *Continuatio Isidoriana Hispana: Crónica mozárabe de 754*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 2009. Véase la edición de la obra *Crónica mozárabe de 754*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2011, traducción a cargo de Marco A. Coronel Ramos.

34 Alonso de Castrillo, *Tractado de República con otras Hystorias y antigüedades*, edición de Enrique Tierno Galván, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1958, pp. 42 y 232.

35 Son conocidos los cuadros de Antonio Gisbert, «La ejecución de los Comuneros» de 1860 y Manuel Picolo López, «Rendición de los Comuneros» de 1887, así como el conjunto de litografías de Victoriano Ameller en la obra Victoriano Ameller y Mariano Castillo, *Los mártires de la libertad española: sea historia de las personas notables del partido liberal de nuestro país que han parecido en el cadalso, o sucumbido víctimas de la tiranía a causa de sus convicciones políticas*, Imprenta de Luis García, Madrid, 1853, vol. I.

36 Para tener una visión completa de toda la complejidad de las Comunidades, es necesario ir haciendo estudios de lugares que se vieron afectado por él, no solo capitales de provincias, también localidades más pequeñas que tuvieron una importancia decisiva en el origen, el desarrollo, la consolidación y la final extinción del movimiento. Son muy valiosos los trabajos de Manuel Fernández Álvarez, «La Zamora comunera en 1520», *Studia Histórica. Historia Moderna*, 1, 1983, pp. 7-28; Máximo Diago Hernando, «El conflicto de las Comunidades en Cuenta (1520-1522)», *Chronica Nova*, 29, 2002, pp. 27-62, «Las ciudades castellanas contra Carlos I: Soria durante la revuelta de las comunidades», *Celtiberia*, 94, 2000, pp. 125-184, «Las luchas de bandos nobiliarios como factor determinante del conflicto comunero en Plasencia (1520-1522)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 31, 2006, pp. 63-89; Antonio Collantes de Terán Sánchez, «El "Alboroto", a título de Comunidad, de 1520 en Sevilla», *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minerva Baeticae*, 40, 2012, pp. 385-452; Juan Juárez Moreno, «La guerra de las comunidades en Sevilla», *Actas II Coloquios de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*, vol. II, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Córdoba, Córdoba, 1983, pp. 103-108; Adolfo R. Menéndez Argüín, Rocío Sánchez Aguilera, Miguel Velamazán Perdomo, «El movimiento comunero en Andalucía», en *El emperador Carlos y su tiempo. Actas de las IX Jornadas Nacionales de Historia Militar*, Cátedra General Castaños, Sevilla, 2000, pp. 197-208; Pedro A. Porras Arboledas, «Las comunidades en Andalucía», en Fernando Martínez Gil (ed.), *En torno a los orígenes de las comunidades de Castilla. Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, pp. 473-474. Miguel F. Gómez de Vozmediano, «Historia *versus* memoria: la revuelta comunera en las ciudades de Córdoba y Sevilla y su eco en la corografía barroca», en *Monarquía y revolución. En torno a las comunidades de Castilla. I Simposio Internacional de Historia Comunera*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, p. 195-234 (este trabajo contiene inexactitudes sobre lo acontecido en el levantamiento sevillano); Fernando Martínez Gil, *La ciudad inquieta Toledo comunera, 1520-1522*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo, 1993; Miguel F. Gómez de Vozmediano (coord.), *Castilla en llamas. La Mancha comunera*, Almud, Ciudad Real, 2008 en este volumen colectivo se recogen estudios sobre Cuenca, Albacete, Toledo, Ciudad Real y Madrid; Carlos de Lecea y García, *Relación histórica de los principales comuneros segovianos*, Segovia, Imprenta del Diario de Avisos, 1906 (existe una edición facsímil de Editorial Maxtor, Valladolid, 2005); Eloy Díaz-Jiménez y Molleda, *Historia de los comuneros de León y su influencia en el movimiento general de Castilla*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1916; Pablo Sánchez

León, *Absolutismo y comunidad. Los orígenes sociales de la guerra de los comuneros de Castilla*, cit., pp. 198-239 referidas a la revuelta en Guadalajara y Segovia; Luis Fernández Martín, *El movimiento comunero en los pueblos de Tierra de Campos*, Caja de Ahorros de León, León, 1979; Pedro Álvarez de Frutos, *La revolución comunera en tierras de Segovia*, Caja de Ahorros de Segovia, Segovia, 1987, «Segovia y la Guerra de las Comunidades: análisis social», *Hispania*, 44/158, 1984, pp. 469-494; Beatriz Majo Tomé, *Valladolid comunera: sociedad y conflictos en Valladolid en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, 2017; Pedro A. Porras Arboledas, *La ciudad de Jaén y la revolución de las Comunidades de Castilla*, Instituto de Estudios Gienenses, Jaén, 1993; Anselmo Salvá, *Burgos en las Comunidades*, Imprenta de Santiago Rodríguez, Burgos, 1895.

37 La propaganda imperial descalificó y silenció al movimiento comunero. Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, ed. de J. M. Carriazo y Arroquia, Espasa Calpe, Madrid, 1945, p. 147: «confiando, como digo, que lo de Toledo no iría en crecimiento, antes se curaría presto; y en esto se resolvieron, no adivinando lo que después sucedió porque á la verdad fueron cosas que no pudieran caber en consideración ni ordinario juicio». En la ciudad de Toledo vivía María Pacheco, mujer de Juan de Padilla a la que dedica este juicio, p. 145: «doña María Pacheco, mujer de Juan Padilla, hermana del marqués de Mondéjar, que fue una mujer de muy inquieto y bullicioso ánimo, y que presumió siempre de muy valerosa y de altos pensamientos; que es una pasión que ha hecho á muchos hombres hacer grandes desatinos y atrevimientos». En otro lugar, dice que actuaba como tirana y caudillo de Toledo, «que en ausencia de su marido lo era, y aun en presencia había sido» (p. 227).

38 Juan Maldonado, *El movimiento de España o sea Historia de la revolución conocida con el nombre de las Comunidades de Castilla*, Imprenta de D. E. Aguado, Madrid, 1840, traducción de J. Quevedo, p. 44.

39 Pedro Mexía, un importante cronista, descalificó el movimiento comunero en su *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 123: «cuando el demonio, sembrador de cizañas, comenzó á alterar los pensamientos y las voluntades de algunos pueblos y gentes, de tal manera que se levantaron después tempestades, alborotos y sediciones». Cuando el mismo cronista relata los hechos en Andalucía y Sevilla usa estas palabras: «En Andalucía, donde no había llegado esta pestilencia…» (p. 171) y, con cierta satisfacción dice que el movimiento en la capital hispalense fue muy efímero: «y así se deshizo en menos de veinte y cuatro horas este nublado, que tanta tempestad amenazaba» (p. 175). Juan Maldonado, *El movimiento de España, o sea Historia de la revolución conocida con el nombre de las Comunidades de Castilla*, Imprenta de D. E. Aguado, Madrid, 1840, traducción de J. Quevedo, p. 112, calificó la revuelta como «esta malhadada revolución». En la *Crónica de don Francesillo de Zúñiga*, Atlas, Madrid, 1950, edición de Adolfo de Castro, p. 13, se afirma que la rebelión causó un gran daño a la tierra, «matando muchas gentes, quemando y robando lugares, deshonrando muchas mujeres casadas y doncellas». Claudio César Rizzuto, «Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521)», *Sociedades Precapitalistas*, 4/1, 2014, en http://sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/ (consultado 22/10/2020).

40 Alfonso M. Guilarte, *El obispo Acuña. Historia de un comunero*, Editorial Miñón, Valladolid, 1979. Existe una reedición posterior.

41 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, Anvers, Casa Iacobo Meurcio, 1633, p. 243.

42 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 244.

43 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 276.

44 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 244.

45 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 249.

46 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 250.

47 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 251.

48 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 252.

49 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 254.

50 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 255. En una carta dirigida a María Pacheco, mujer de Padilla, la acusó de hacer brujería, nigromancia, aliarse con poderes ocultos, desleal a su ilustre familia y linaje, pp. 261-267.

51 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., pp. 268-269.

52 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., pp. 270-271.

53 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., pp. 275.

54 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 171.

55 El Canciller Mercurino Arborio Gattinara desaconsejó la realización de este viaje que calificó de gran error porque el rey dejaba tras de sí un reino inestable y dividido política y socialmente. Manuel Rivero Rodríguez http://dbe.rah.es/biografias/10612/mercurino-arborio-gattinara (consultado el 11 de agosto de 2020). Del mismo autor *Gattinara: Carlos V y el sueño del Imperio*, Sílex, Madrid, 2005. Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 63, recoge las palabras de Pedro Laso de Guzmán, procurador de Toledo, «que nada concedería que le estuviese prohibido por sus conciudadanos; por el contrario, rogaba y suplicaba encarecidamente al rey no abandonase a España, que no estaba acostumbrada a obedecer más que a Monarca: mas si hacía lo contrario, tal vez consiguiendo un Imperio pondría otro más rico en peligro de perderse, y que de ningún modo convenía que tantos y tan dilatados reinos, tantas ciudades en el extranjero fieles fuesen cargadas con nuevas exacciones, principalmente cuando se las abandonaba y obligaba a obedecer a un hombre no era Rey».

56 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 59: «Por estas causas decidió prepararse para el viaje lo más pronto posible, dejando para más adelante las cosas de España, o concluyéndolas del todo pero muy a la ligera» y en p. 61: «Esto causó una aflicción general, pues se juzgaba que el rey medía España por sola su comodidad; que como una heredad apartada no atendía más que a vendimiarla, y que las Cortes que se mandaban juntar en el momento mismo de partir tenían por principal objeto esquilmar al pueblo»; Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., pp. 149-150: «digamos las cosas que pasaron en estos reinos luego que se ausentó el Emperador dellos, que fueron harto extrañas (…) pero los hechos que se hicieron y la fama dellos claramente fue mala».

57 Nos referimos al ciclo revolucionario de finales del siglo XVIII, la que dio lugar a la independencia norteamericana de 1776 y la revolución francesa de 1789.

58 Los historiadores extranjeros han dedicado atención al movimiento de las Comunidades, por ejemplo, William Robertson, *The history of the reign of the emperor Charles V, with a view of the progress of society in Europe, from the subversion of the roman Empire to the beginning of the XVIIth century*, Baudry, Londres, 1769. Se tradujo al español en 1821 y desde entonces fue un libro fundamental para los liberales *Historia del reinado del emperador Carlos Quinto, precedida de una descripción de los progresos de la sociedad en Europa, desde la ruina del Imperio romano hasta principios del siglo XVI*, Imprenta de Sancha, Madrid, 1821, cuatro tomos, traducción de F. R. de Alvarado y Velaustegui; Henri Ternaux Compans que publicó por primera vez la crónica de Pedro de Alcocer, *Les comuneros: d'après l'histoire inédite de Pedro de Alcocer*, Paulin editeur, París, 1834; Víctor A. Du Hamel, *Historia constitucional de la Monarquía española: desde la invasión de los bárbaros hasta la muerte de Fernando VII (411-1833)*, Mellado Editor, Madrid, 1848, 2 vols., 2ª ed. Original en francés *Histoire constitutionnelle de la monarchie espagnole, depuis l'invasion des hommes du Nord jusqu'à la mort de Ferdinand VII, 411-1833*, Libraire D'Amyot, París, 1845; Constantin von Höfler asumió estas ideas en dos de sus obras, *Aufstand der castillianischen Städte gegen Kaiser Karl V. Ein Betrag zur Geschichte des Reformationszeitalters*, Verlag von F. Tempsky, Praga, 1876, *Don Antonio de Acuña genannt der Luther von Spanien, ein Lebensbild aus dem Reformationszeitalter; aus größtentheils unbekannten spanischen Quellen*, Braumüller, Viena, 1882; Konrad Häbler, «Zur Geschichte der kastilischen Comunidades. 1520-21», *Historische Zeitschrift*, 95, 1905, 385-434 y Ludwig Pfandl, *Historia de la Literatura Nacional Española en la Edad de Oro*, Editorial Gili, Barcelona, 1933 original *Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit*, Friburgo im Breisgau 1929; enry Latimer Seaver, *The Great Revolt in Castile. A Study of the Comunero Movement of 1520-1521*, Constable & Company Limited, Londres, 1930; Rober B. Merriman, *The Rise of the Spanish Empire in the old world and in the new world*, vol. 3 *The Emperor*, Macmillan, Nueva York, 1925; Stephen Haliczer, *The Comuneros of Castile. The forcing of a revolution (1475-1521)*, University of Wisconsin Press, Madison, 1981, existe traducción al español *Los Comuneros de Castilla. La forja de una revolución, 1475-1521*, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, 1986; finalmente, los muchos estudios dedicados a este movimiento por el hispanista francés Joseph Pérez que se citan en este texto.

59 Los ensayos sobre la historia que podría haber sido han proliferado en los últimos años. No parece oportuno plantearse cómo habría sido la Monarquía Hispánica de haber triunfado las ideas políticas de los comuneros, porque ese contrafactual es incierto en la medida en que la misma idea política podía haber dado lugar a desarrollos jurídicos, institucionales y políticos diversos. La historia fue la que fue, especular con lo que podría haber sido o debería haber ocurrido es un ejercicio que no le corresponde a quien asume el oficio de historiador, ser notario riguroso, preciso y leal del pasado.

60 Por ejemplo, Felipe II, hijo y sucesor de Carlos I, se sintió un monarca español, estableció su residencia en la Península y convirtió a España en el centro de un imperio que abarcaba todo el mundo, especialmente después de asumir la corona de Portugal y unirla al reino de España.

61 Alexandra Merle, «Autocensura en torno a la dimensión política de las Comunidades de Castilla», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 35, 2017, p. 20.

62 Margarita de Austria estuvo casada unos meses con el Príncipe de Asturias, Juan de Trastámara. Tras la muerte del Príncipe Juan en 1497, siguió viviendo en Castilla hasta 1499. Conocía las

costumbres españolas y por esa razón no se explica por qué su sobrino Carlos no fue educado en la cultura y la lengua materna cuando estaba destinado a unificar los reinos de la Península. Ángel Alcalá Galve y Jacobo Sanz Hermida, *Vida y muerte del príncipe don Juan. Historia y literatura, Valladolid*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999; Dagmar Eichberger, *Leben mit Kunst, Wirken durch Kunst. Sammelwessen und Hofkunst unter Margarete von Österreich, Regintin der Nederlande*, Brepols, Turnhout, 2002; Jean P. Soisson, *Marguerite. Princesse de Bourgogne*, Grasset, París, 2002; Dagmar Eichberger (comp.), *Women of Distinction, Margaret of York / Margaret of Austria, 1446-1530*, Brepols, Turnhout, 2005, Bernardo J. García García, http://dbe.rah.es/biografias/11268/margarita-de-austria (consultado el 24 de septiembre de 2020).

63 Fue quien sustituyó a Margarita de Austria en la tutela y en la formación del príncipe Carlos en 1515 cuando éste fue declarado mayor de edad.

64 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 83.

65 El Rey de Romanos era el monarca que había sido elegido por el Colegio Electoral del Sacro Imperio Romano Germánico y todavía no había sido coronado y ungido por el Papa, imitando la coronación de Carlomagno el día de Navidad del año 800. Por tanto, es un emperador elegido al que le falta la coronación, que equivale a la toma de posesión del cargo. Manuel Fernández Álvarez, «El proyecto europeo de Carlos V», en F. Martínez Gil (ed.), *Entorno a las Comunidades de Castilla. Actas del Congreso Internacional Poder, Conflicto y Revuelta en la España de Carlos I*, Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 2002, pp. 551-565.

66 Pedro Mexía justificó el viaje de Carlos I a Alemania, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 130. Los partidarios del rey dicen que los castellanos debían sufrir «con paciencia esta ausencia (viaje a Alemania); cuanto mas que su justificación es mayor que la común de los otros reyes, porque no menos le había Dios encomendado la gobernación de los estados de Flandes, Austria, Borgoña, Nápoles y Sicilia, y los demás que había heredado, que los de Castilla, y á todos era obligado á asistir y acudir y todos tenían el mismo título que Toledo pretendía; por lo cual, para la conservación y amparo de todos ellos ninguna cosa parecía entonces mas conveniente que el imperio».

67 Víctor A. Du Hamel, *Historia constitucional de la Monarquía española*, cit., vol. I, p. 293 que las Cortes se convocaron en el extremo de la Península porque los colaboradores extranjeros de Carlos I querían evitar la presión de las ciudades sobre sus representantes y asegurarse así que se votaba el servicio.

68 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 133, está a favor del servicio para sufragar los gastos de la elección imperial porque así se conseguía acrecentar la Corona de Castilla con el Imperio.

69 Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas*, vol. I, CSIC-Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1953, pp. 72-74; Ramón Menéndez Pidal, «Un imperio de paz cristiana», en *Historia de España*, vol. XVIII, Espasa Calpe, Madrid, 1966, p. XIV; Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, cit., pp. 78, 79, 82, 115 y 535.

70 Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario*, vol. III, editado por J. López de Toro, Imprenta de Góngora, Madrid, 1956, carta 568, pp. 221-222. José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 71 y 94, para los comuneros los Reyes Católico fueron el modelo de rey, de forma de gobierna y organizar un reino.

71 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 64.

72 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V,* cit., vol. I, p. 59 relata la proclamación como Rey de España en Bruselas; Alonso de Santa Cruz, *Crónica del Emperador Carlos V*, cinco volúmenes. Editado por R. Beltrán y Rózpide, A. Blázquez y Delgado Aguilera, y F. Laiglesia y Auser. Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militares, Madrid, 1920, vol. I, pp. 108-113 añade que el hecho en Castilla causó conmoción, indignación e ira contra el príncipe Carlos.

73 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, pp. 62-64.

74 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 63.

75 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., ibídem.

76 La autoridad (*auctoritas*) es, pues, un saber socialmente reconocido. Esto implica libertad, porque el reconocimiento es una aceptación libre por parte de otro. La cantidad de libertad en juego está en función de la *auctoritas* en el ámbito público dentro del marco de la libertad reconocida. La potestad (*potestas*), en cambio, es el poder socialmente reconocido. De este modo, está claro que la autoridad, en el lenguaje común, es algo que se atribuye a alguien: se es autoridad en … algo. De la misma forma que se suele decir se tiene potestad para … lo que sea. Es decir, las locuciones marcan una sutil, pero clara diferencia entre ambas connotaciones del poder. Así la autoridad hace referencia a una nota esencial del ser personal, en su entendimiento; mientras que la potestad hace referencia a la otra nota esencial, a la voluntad, al querer, a lo operativo. En este sentido es en el que se van a emplear aquí esta distinción clásica del poder entre *auctoritas* y *potestas*, y se puede tomar como comienzo de definición de una estructura del poder.

77 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 64.

78 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma* institucional, cit., pp. 119-125.

79 Manuel Fernández Álvarez, *Carlos V, el C*ésar y el *Hombre*, cit., pp. 55-58; P. Chaunu, *La España de Carlos V*, R.B.A. Ediciones, Barcelona, 2005, pp. 121-123. El mismo M. Fernández Álvarez y otros autores calificaron la proclamación de Carlos como una solución insólita.

80 Manuel Fernández Álvarez, *Carlos V, el César y el Hombre*, cit., pp. 74-76 y *Juana la Loca, la cautiva de Tordesillas*, Espasa Calpe, Madrid, 2000, 2.ª ed., pp. 176-177, describe la actuación de Cisneros y los motivos que le llevaron a aceptar los hechos consumados por Carlos I. Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos*, cit., pp. 71-72, el príncipe Carlos tomó el título de rey de acuerdo y con la anuencia de la representación diplomática de la realeza europea y, también, con el visto bueno del Emperador Maximiliano I que era su abuelo.

81 Stephan Haliczer, *Los comuneros de Castilla. La forja de una revolución (1475-1521)*, cit., p. 177.

82 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 84 defendió la figura y la persona del señor de Chièvres: «y como él [el rey Carlos I] tuviese conoscida la lealtad y la prudencia de Xebres, y le tenía gran amor, todas o las más de las cosas remetía a él, y por sus manos se despachaban».

83 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, vol. II, Establecimiento Tipográfico de la viuda e hijos de M. Tello Madrid, 1898, p. 586; Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario*, cit., vol. III, p. 246. En cambio, Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., pp. 89-90 defendió el proceder del señor de Chièvres y citó a muchos colaboradores suyos situados en puestos relevantes de la administración que eran españoles; Stephan Haliczer, *Los comuneros de Castilla. La forja de una revolución (1475-1521)*, cit., p. 178, los castellanos se sintieron ultrajados porque se les privó de los favores y beneficios que el rey Carlos I dispensaba a sus amigos y colaboradores extranjeros.

84 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, p. 670.

85 Joseph Pérez, *Cisneros, el cardenal de España*, Editorial Taurus, Madrid, 2014 los epígrafes «La cuestión dinástica» pp. 67-71 y «La muerte de Cisneros» pp. 84-90; José García Oro, *El Cardenal Cisneros*, BAC, Madrid, 1992-1993, 2 vols. y *Cisneros: un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517)*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.

86 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 83.

87 Philippe. Erlanger, *Carlos V*, Palabra, Madrid, 2000, pp. 70-71; Ludwig Pfandl, *Juana la Loca, madre del Emperador Carlos V: su vida, su tiempo, su culpa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1945, pp. 97-98; Manuel Fernández Álvarez, *Juana la Loca*, cit., pp. 181-184.

88 Fue elegido papa con el nombre de Adriano VI y ejerció su pontificado entre el 9 de enero de 1522 y el 14 de septiembre de 1523.

89 Ernest Belenguer Cerdá, *Fernando el Católico: un monarca decisivo en las encrucijadas de su época*, Península, Barcelona, 1999, 2.ª ed., p. 330; Salvador Rus Rufino, *Una biografía política de Fernando el Católico*, cit., p. 253.

90 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 288: «Era tan estremada la confianza que el rey había hecho de Mr. de Gebres y demás privados flamencos, que estos escudados con ella, lo disponían todo á su arbitrio, monopolizando todos los destinos y favores, y saqueando á España por cuantos medios pudo discurrir su avaricia, y llegando su imprudencia hasta el estremo de hacer alarde, insultando á los españoles á quienes llamaban sus indios, porque tan impunemente les permitían enriquecerse. La estraccion de dinero para Flandes llegó á ser tan escandalosa, que agotó la moneda particular la de oro, tanto que á vista de alguna moneda de dicho metal, se hacian estremos de admiración cantando públicamente por las calles». En los llamados «Capítulos de Tordesillas» en el epígrafe dedicado a la casa real, números 3-10, insiste en que los cargos estén servidos por naturales del reino, piden al rey «no traer ni traya consigo flamencos, no franceses, ni de otra nación, para que tenga oficios algunos de su casa real. Y se sirva para que tengan en los dichos oficios a personas naturales de estos sus reinos, pues en ellos haya mucho número de personas hábiles y suficientes que con mucho amor y lealtad le sirvan» (n.º 4). E insiste en que se moderen los gastos de la corte como hicieron sus abuelos los Reyes Católicos, «Porque haciéndose así al modo y costumbre de los dichos señores reyes pasados, cesarán los inmensos gastos y sin provecho que en la mesa y casa de Su Majestad se hacen» (n.º 6). José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 638-639.

91 Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario III*, cit., p. 246, carta 580 de 9 de diciembre de 1516. A renglón seguido trató de justificar al rey con estas palabras: «Dicen en cambio, que el Rey, por naturaleza —ya que es más sobrio— se muestra enemigo de juerguistas y borrachos».

92 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., pp. 132-133 justifica esta actitud de los flamencos y la decisión de Carlos I de conceder puestos de relevancia a los flamencos.

93 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 76: «los más grandes habían llevado muy á mal que, estando el Rey en España, no hubiese comunicado con ellos casi nada acerca de los grandes negocios, ningún consejo les habia pedido, y al tiempo de su partida no les habia confiado alguna parte del gobierno».

94 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 62-63: «para los que sienten la nueva forma de comunidad protonacional, esa compensación no sirve. Se trata de mantener la autonomía y peculiaridad del grupo, que solo se reconoce cuando es gobernado por sus propios naturales, porque cada uno de éstos es parte del grupo y, por pertenecer sustancialmente a él, conocer sus conciudadanos y carácter: tener en cuenta la condición del reino, es la idea que va imponiéndose».

95 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 75.

96 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 64. Juan de Padilla acusó ante el pueblo a Carlos I de ser un joven que "lo dejaba todo al arbitrio de unos pocos estrangeros que decretaban y gobernaban las mas de las cosas, mas por su propia comunidad que segun la costumbre de nuestra república". En el *Dictamen de la comisión especial encargada de informar a las Cortes sobre el modo de honrar la memoria de Juan de Padilla y Juan de la Nuza y demás defensores de las libertades de Castilla y Aragón*, Imprenta de la calle Greda, Madrid, 1821, p. 6: afirmó que Padilla era «un gran caballero, valeroso y de verdad, y fué su objeto y el de sus compañeros en aquella empresa, segun el mismo autor, sacar al Rey de la opresión en que le tenian sus privados, y en manera alguna deservirle. Ademas de los tres caudillos sufrieron tambien muerte otros varios patriotas».

97 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 172.

98 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 111-115 donde el autor recoge todas las peticiones y las respuestas del monarca.

99 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 172 cuenta cómo los flamencos tenían avidez por conseguir monedas de oro y «plata virgen» que en la calle se escuchaba la siguiente coplilla: «Doblón de a dos norabuena estades, pues con vos no topó Xevres». En la misma página describió las riquezas que se llevaron de Castilla «Que vos dire sin lo que llevaron a Flandes por el puerto de Barcelona 750 cuentos è por la Coroña [*sic*] cuentos, è por otra parte 800 cuentos. Por manera que pasan de dos millones e quinientos cuentos de oro. Que es para ser el más poderoso, è rico Rey con ello. Pues considerad con tal saca qué tal quedaría Castilla».

100 Víctor A. Du Hamel, *Historia constitucional de la Monarquía española*, cit., vol. I, pp. 287-288, acusó al señor de Chièvres de distraer parte de ese subsidio para su propio beneficio.

101 Referencias en Ángel Fernández Collado, «Croy, Guillermo Jacobo de», en Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell (dirs.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. I,

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1972, p. 646 y «Don Guillermo Jacobo de Croy (1518-1521)», en *Los Primados de Toledo*, Diputación Provincial, Toledo, 1993. Véase también Adolf Poschmann, «El cardenal Guillermo de Croy y el arzobispado de Toledo», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 75, 1919, pp. 202–282.

102 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 84 afirma que no fue una decisión tomada exclusivamente por el Emperador.

103 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 172; Stephan Haliczer, *Los comuneros de Castilla. La forja de una revolución (1475-1521)*, cit., p. 177, el rey Carlos I «no era capaz más que de seguir el consejo de sus cortesanos más eminentes».

104 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 52: «que nada que le pidiese con justicia podía negarle con razón, pedia el arzobispado para un sobrino suyo».

105 Transcripción de José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 608.

106 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 219; Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 231.

107 Véase Stephen Haliczer, *Los Comuneros de Castilla: la forja de una revolución (1475-1521)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987; Pablo Sánchez León, *Absolutismo y Comunidad. Los orígenes sociales de los Comuneros de Castilla*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1998; Pablo L. Alonso Baelo, «El Tratado de República de Alonso de Castrillo. Una reflexión sobre la legitimidad de acción política», *Res Publica*, 18, 2007, pp. 458-460.

108 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 114, cuenta cómo Francisco Mazuelo animó a los montañeses a luchar. También en pp. 116-117.

109 Felipe de Habsburgo, quiso poner el nombre de Carlos a su primogénito como recuerdo y memoria de su abuelo, Carlos de Borgoña (Carlos el Temerario) que murió sin cumplir el sueño de reconstruir la Lotaringia.

110 Heredó cuatro grupos de inmensos dominios de sus cuatro abuelos: 1) Isabel la Católica los reinos de Castilla y León, el reino de Granada, Canarias, las Indias, el reino de Navarra, las plazas norteafricanas de la Corona de Castilla; 2) Fernando el Católico: la Corona de Aragón (el reino de Aragón, el reino de Valencia, el reino de Mallorca, el condado de Barcelona —que incluye toda Cataluña—, el reino de Nápoles, el reino de Sicilia, el reino de Cerdeña) y las plazas norteafricanas de la Corona de Aragón; 3) Maximiliano I de Habsburgo, los estados patrimoniales de la Casa de Austria —los ducados de Austria, Estiria, Carintia, Carniola, el condado del Tirol, y otros dominios en Alsacia y en Suiza (como el condado de Habsburg— y la opción al título de emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, y 4) María de Borgoña, los Países Bajos o Flandes, el condado de Borgoña (el Franco Condado, con capital en Besançon), más la reivindicación del ducado de Borgoña (con capital en Dijon) ocupado por Francia.

111 Fue Carlos I como rey de Castilla y León. También como rey de Aragón es Carlos I. Como rey de Navarra es Carlos IV (o V si, contamos al príncipe de Viana). Como Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico es Carlos V, que es como se le conoce.

112 Aunque algunos datos pueden estar anticuados, es muy ilustrativo y valioso el estudio que realizó Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla 1520-1521*, cit., en el capítulo «Un país en expansión», pp. 11-48 y 54-59.

113 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 62-63; Antonio Suárez Varela, «Celotismo comunal. La máxima política del procomún en la Revuelta Comunera», cit., pp. 3-5.

114 Se ha considerado un error político y estratégico que Carlos fuera proclamado en Bruselas rey de Castilla sin haber pisado este reino y estando viva la legítima reina de Castilla.

115 Esa mentalidad está perfectamente resumida en seis palabras que componen la leyenda que está escrita en la sala del Incendio del Borgo en el Vaticano: *Ferndinandus Rex Catholicus, Christiani Imperii Propagator*. La leyenda es del año 1515. En ese lugar está representado Fernando el Católico en vida. A ambos lados, protegiendo al monarca español, están dos grandes reyes de la Cristiandad, el emperador Carlomagno, restaurador del Imperio de Occidente, y Godofredo de Bouillon, el conquistador de Jerusalén en el año 1099.

116 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 70.

117 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., pp. 116-117 cita cómo Magallanes consiguió el apoyo económico del Emperador.

118 España durante su reinado amplió sus dominios en el Nuevo Mundo mediante los descubrimientos, la conquista y la colonización de ese nuevo continente que se interponía entre Europa y Asia. Ensanchó su visión del mundo que se tornó global con la primera circunnavegación de la tierra llevada a cabo por Fernando de Magallanes y concluida por Juan Sebastián Elcano (1519-1522). Además, se agregaron por conquista de Hernán Cortés (1519-1522) México, que será el Virreinato de la Nueva España (1535), entre 1531-1533 gracias a Francisco Pizarro, Perú, que será el Virreinato del Perú (1542) y por obra de Pedro Valdivia, Chile entre 1539 y 1557.

119 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 105. A pesar de las intrigas del rey de Francia, Francisco I, para conseguir la elección imperial quebrando los acuerdos firmados en el tratado de Noyon celebrado en dicha ciudad, el 13 de agosto de 1516, entre Francia y España. Y añade en la página 106: «y con todas sus fuerzas no solamente procuró la elección para sí, como competidor, según él decía, pero aun como enemigo encubierto y aun descubierto procuró de apartarla del Rey de Castilla, con toda la fuerza y manera a él posible».

120 Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla*, cit., p. 130.

121 Juan López de Palacios Rubios, *Libellus de Beneficiis in Curia vacantibus*, Salmantice, Ioannes de Porras, 1517.

122 Véase la transcripción del documento en Manuel Dánvila, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, vol. I, Establecimiento Tipográfico de la viuda e hijos de M. Tello, Madrid, 1897, pp. 272-274, es significativo la parte del texto donde se dice: «Sy esto no oviere lugar, le hagan un requerimiento con tres o quatro escrívanos que si algo se hiziere conplidero al bien destos reynos de que su alteza, a parecer de los que le aconsejan la partida, no se tenga por servido, que las Comunidades destos reynos no caigan por ello en mal caso, que más obligadas son al bien destos reynos en que biben que no a lo que pareciere a los que le aconsejan la partida y más es su servicio

estar en ellos a governarlos por su presencia que absentarse y en caso que no aproveche nada este requerimiento, pedir al rey nuestro señor tenga por bien se hagan arcas de thesoro en las Comunidades en que se guarden las rentas destos reynos para defendellos e acrescentarlos e desenpeñarlos, que no es razón Su Cesárea Magestad gaste las rentas destos reynos en las de los otros señoríos que tiene, pues cada qual dellos es bastante *para si*, y este no es obligado a ninguno de los otros ni subjeto ni conquistado ni defendido de gentes estrañas» (p. 273). Otro ejemplo se puede encontrar en el escrito de Alfonso García de Santamaría, obispo de Burgos, en su obra *Anacephaleosis* justificó la primacía de Castilla sobre los otros reinos, porque la auténtica heredera del extinto reino visigodo. Por eso el rey de Castilla era, por derecho, *Rex Hispaniae*, véase Pablo Fernández Albadalejo, *Fragmento de Monarquía*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 62.

123 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 109.

124 Alguna historiografía europea modernista ha sido menos reacia a aceptar el pleno despliegue de la ideología en la construcción doctrinal de la noción de imperio aplicada a la hegemonía de los Austrias, por ejemplo, véase Anthony Padgen, *Señores de todo el mundo. Ideología del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Península, Barcelona, 1997.

125 Véase la obra clásica de José M.ª Jover Zamora, *Carlos V y los españoles*, Rialp, Madrid, 1963. José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 150 afirmó que la libertad se presentó como «la reivindicación última y definitiva» de los comuneros.

126 Henry Kamen, *Imperio. La forja de España como potencia mundial*, Aguilar, Madrid, 2003, p. 26; J. José Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 133-135; Enrique Berzal de la Rosa, *Los Comuneros. De la realidad al mito*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 41-70.

127 Particularmente interesante es el seguimiento en paralelo de los modelos castellano y portugués, ya que en ambos hay un alto valor de la pedagogía del poder real que tiene un uso publicitario; ver Ana Isabel Buescu, *Imagens do príncipe: discurso normativo e represetação*, Cosmos, Lisboa, 1996, en particular el capítulo II «A represetação do perfeito príncipe nos tratados joaninos (1525-49)», pp. 53-80; a efectos comparativos, también de la misma autora, «Corte, poder e utopia: o *Relox de príncipes* (1529) de fr. Antonio de Guevara e a sua fortuna na Europa do século XVI», *Estudios Humanísticos. Historia*, 8, 2009, pp. 69-101.

128 Muy acertada es la representación de esta parte del enfrentamiento como de «guerra de papeles, encarnizada pugna por ganar opiniones y rebatir argumentos que se puso en juego como arma política» de Mercedes Fernández Valladares, «La revuelta comunera a través de la imprenta: armas de tinta y papel. Testimonios y repercusiones de su difusión editorial», en Pedro M. Cátedra García y María Eugenia Díaz Tena (eds.) *Géneros editoriales y relaciones de sucesos en la Edad Moderna*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013, p. 147.

129 Ver María L. López Vidriero y Pedro M. Cátedra, *La imprenta y su impacto en Castilla*, Compañía de Ediciones & SEHL, Salamanca, 1998, p. 68.

130 Mercedes Fernández Valladares, «La revuelta comunera a través de la imprenta: armas de tinta y papel. Testimonios y repercusiones de su difusión editorial», cit. p. 151 sobre la difusión de los Capítulos toledanos y p. 158 sobre los Capítulos de Tordesillas.

131 Ver relación de Mercedes Fernández Valladares, «Arsenal de impresos comuneros: repertorio bibliográfico ilustrado de la revuelta comunera a través de la imprenta», *Repositorio E-Prints UCM Papeles del divisorio, I,* (2013), en https://eprints.ucm.es/22766/1/MFValladares_Arsenal_de_impresos_comuneros.pdf (consultado el 6/12 2020).

132 Por ejemplo, se puede comprobar en el anónimo retrato de Innsbruck con una espada a la edad de siete años. O en el primero que le hizo Lucas Cranach a los ocho años con el aparato de archiduque de Austria. También en los dos de van Orley, que dejan ver el valor de nexo entre los posteriores tipos hispánicos y los elementos característicos de la tradición borgoñona, siendo simbólicos las armas y el Toisón. Todo el séquito que acompañó a Carlos a Castilla tenía instintivamente interiorizada la conexión dinástica que resumió el retrato de Maximiliano I y su familia de Bernhard Striegel de 1515. Sin embargo, hay un salto hasta la década de los treinta en la proyección de Carlos en Castilla. Es muy distinto el Carlos V de Lucas Cranach, el Viejo, de Cristoph Amberger, de Vermeyen, de Tiziano, de Seisenagger. No es que hayan tenido que pasar los sinsabores de las Comunidades, ni de otros problemas peninsulares como las Germanías, es que se han sumado los problemas confesionales con los luteranos a las disensiones políticas con el Imperio, también las diferencias con el papado, la perenne guerra con los franceses y la oposición, con ribetes de Cruzada, contra el turco. Las diferencias entre el Carlos de las Comunidades y el de Mühlberg es la asunción de las limitaciones de su programa, de manera que no era su construcción política la que garantizaba su éxito, sino el más lacónico «vine y vi y Dios venció».

133 Destaquemos la cronología sugerida por José Luis Gonzalo Sánchez-Molero, «El humanismo áulico carolino: discursos y evolución», en José Martínez Millán, Jesús Bravo Lozano y Félix Labrador Arroyo (coords.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, cit., pp. 125-152 y pp. 131 y 137.

134 Bula de excomunión, AGS, Patronato Real, Leg. 4, Doc. 59 (1).

135 Texto de la *Proclamación contra los comuneros*, en Mercedes Fernández Valladares, *La imprenta en Burgos*, Arco, Madrid, 2005, vol. 1, n.º 108.

136 En la sala de manuscritos escurialense *Perdón general*, Arnao Guillén de Brocar, Alcalá de Henares, 1522.

137 Stephen Haliczer, *The Comuneros of Castile. The forcing of a revolution (1475-1521)*, cit., p. 274, y José Ignacio Fortea Pérez, «Las Cortes de Castilla en la encrucijada del imperio (1518-1536)», en *Las Cortes de Castilla y León bajo los Austrias*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2008, pp. 51-83, esp. pp. 80-81.

138 Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla*, cit., p. 136.

139 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 127: «no les quiso dar la ciudad el poder cumplido y general como el Rey enviaba a mandar, sino especial y limitado solamente para ir á cortes y suplicar algunas cosas, y no para otorgar servicio ni otra cosa alguna».

140 Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla.* cit., pp. 142-148.

141 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 161-162.

142 Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla*, cit., pp. 249-250; Juan M. Carretero Zamora, «Las Cortes en el programa comunero. ¿Reforma institucional o propuesta revolucionaria?», en Fernando Martínez Gil (ed.), *En Torno a las Comunidades de Castilla*, cit., pp. 233-278.

143 David Torres Sanz, «Las Comunidades de Castilla y la Monarquía», en *Simposio internacional de Historia Comunera. Monarquía y revolución: en torno a las Comunidades de Castilla*, Fundación Villalar / Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, p. 39, este pacto tácito entre el rey y los súbditos se realizaba «en virtud del cual aquél debía actuar no a su libre voluntad, sino en defensa y bajo la orientación de los intereses de éstos».

144 La revuelta de los comuneros fue calificada como un movimiento de marcado carácter nacionalista por John H. Elliot, *La España Imperial*, Vicens Vives, Barcelona, p. 1963, p. 152 y Manuel Fernández Álvarez, «Derrota y triunfo de las Comunidades», *Revista de Occidente*, 149-150, 1975, p. 243.

145 Juan A. Muñoz Gallardo, «Carlos V y el obispo de Badajoz», *Revista de Estudios Extremeños*, 27/1, 1971, pp. 14-15.

146 Juan Maldonado, *El movimiento de España,* cit., p. 39: «Varios eran entonces los rumores del vulgo, y distintos sus pareceres. Unos decían que Carlos no vendria jamás, sino que gobernaria á España por sus vicegerentes». Manuel Fernández Álvarez, *Carlos V, el césar y el hombre*, cit., Espasa, Madrid, 1999, p. 122.

147 Manuel Fernández Álvarez, *Carlos V, el césar y el hombre*, cit., ibídem.

148 Juan A. Muñoz Gallardo, «Carlos V y el obispo de Badajoz», cit., pp. 15-16.

149 Justiniano, *Institutiones,* I, 1,2,6: «*Sed et quod principi placuit, legis habet vigorem, cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit. Quodcumque igitur imperator per epistulam constituit vel cognoscens decrevit vel edicto praecepit, legem esse constat: hae sunt, quae constitutiones appellantur*».

150 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., pp. 138-139. El Emperador mostró su agradecimiento y pidió a todos mantener la paz en el reino: «y los muchos gastos que le habían ofrecido y esperaba tener, pidiéndoles le socorriesen con el servicio acostumbrado, y que en su ausencia guardasen la paz y fidelidad que de tan leales vasallos se esperaba». Manuel Fernández Álvarez, «La España del emperador Carlos V», cit., p. 135.

151 Manuel Fernández Álvarez, «La España del emperador Carlos V», cit., pp. 136-137. El rey se hizo acompañar de un nutrido séquito de caballeros flamencos, entre ellos el gran Canciller del Reino Gattinara y el señor Chiévres. Del lado español acudían el Duque de Alba, Don Diego Hurtado de Mendoza, el Marqués de Villafranca, Don Diego Hurtado de Mendoza y Pedro de la Mota Obispo de Plasencia.

152 Jesús L. Castillo Vegas, «Las bases filosófico-jurídicas y políticas del pensamiento comunero en la Ley perpetua», *Ciencia Tomista,* 113/370, 1986, pp. 350-351; Mateo Ballester Rodríguez, «Comunidad, patria y nación como fuentes de la legitimidad política en las Comunidades de Castilla (1520-1521)», cit., p. 218, «los modelos de gobierno adoptado durante la rebelión como en la

estructura institucional que los comuneros diseñan para el futuro, y también en algunas de las reivindicaciones que afloran en la constelación comunera, puede detectarse una idea de gobierno representativo que, sin cuestionar la institución monárquica, sitúa a ésta jerárquicamente por debajo de un Parlamento cuya legitimidad reside en presentarse como representante del reino y del conjunto de los gobernados».

# III

# Rebelión y reforma frente a revolución en las Comunidades

En este capítulo recogeremos la opinión de algunos autores sobre el movimiento comunero que lo calificaron como una revolución. Trataremos las ideas de los comuneros sobre la monarquía como forma de Estado y de gobierno[1]. Y se dará una respuesta a la pregunta que se plantea en el título, si los comuneros quisieron llevar a cabo una revolución o fue rebelión de las ciudades.

## 1. LA REVOLUCIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA

Durante quinientos años se ha investigado, estudiado, escrito y tratado de explicar y de comprender las causas y las consecuencias de este movimiento social. Se puede afirmar que cada generación de españoles ha tenido una valoración y ofrecido a la siguiente una interpretación de las Comunidades, que se ha plasmado en publicaciones y en manifestaciones artísticas. La valoración de la *historiografía* sobre los comuneros no ha sido ni es unánime. Desde muy pronto este hecho dividió a los historiadores y esta dispar valoración de las Comunidades se ha mantenido durante cinco siglos se ha mantenido. En estos quinientos años encontramos críticos implacables, descalificaciones globales, censuras a las propuestas y a los propósitos de los comuneros. También alabanzas, justificaciones y una defensa del valor, el arrojo y la audacia de unos hombres y mujeres que trataron de cambiar una sociedad y una forma de gobernarla.

Mapa de la rebelión de las ciudades durante las Comunidades. En tono oscuro, las que se adhirieron al movimiento; en tono claro, las que permanaecieron fieles al rey y en dos tonos las que cambiaron de bando durante el conflicto. Como se ve la rebelión arraigó en Castilla a un lado y otro de la Sierra de Guadarrama y en Murcia. La incidencia en otros territorios como Andalucía y Galicia fue casi nula o nula.

Las palabras de fray Antonio de Guevara pueden servir para introducir la cuestión que nos ocupa en este capítulo. En una de sus famosas cartas escribió que «lo que pedían los plebeyos de la República es a saber, que en Castilla todos contribuyessen, todos fuessen iguales, todos pechassen y que a la manera de Señorias de Italia, se governassen, lo qual es escandalo oirlo, y blasfemia dezirlo»[2]. Esta valoración realizada por un personaje fiel a los planteamientos de Carlos I[3] muestra que los comuneros fueron considerados unos plebeyos que pretendieron renovar y cambiar toda la sociedad de su tiempo y transformar la economía. Estas innovaciones, pese a lo que pensaran los partidarios del Emperador, no negaron nunca la legitimidad y la autoridad del rey, ni trataron de sustituir al monarca por un

órgano de gobierno colegiado como fue la Santa Junta, tal como han afirmado algunos autores[4].

Reiteradamente se ha cubierto con el manto revolucionario todo lo acaecido en la sociedad y la política de la Edad Moderna. No es infrecuente que, con objetivo didáctico, al comentar la mentalidad del mundo moderno, se acuda a esa gráfica expresión de la «revolución de la Edad Moderna». Su generalización se basaría en la magnitud y en la permanencia de los paulatinos cambios de carácter acumulativo en un lapso temporal tan breve[5]. También al pretendido calado de las mutaciones culturales, económicas, sociales, políticas y jurídicas, que suele considerarse disruptivo con relación a sus equivalentes medievales, normalmente por la incisiva influencia del Humanismo. Podemos aceptar esa rúbrica como sinónimo de la intensidad y de la profundidad de los cambios acaecidos en los principales reinos del occidente europeo. Recordamos, a la vez, que como las crónicas y los tratados ponen de relieve, no es fácil observar que se altere significativamente la mentalidad política de los reyes entre un reinado y el siguiente; ni siquiera con mucha claridad entre un siglo y otro, quizá más perceptiblemente entre una dinastía y otra. Cuando se quiere ver la revolución ideológica que la Modernidad presagia, fijando como bisagra de los tiempos políticos la proclamación de Carlos I se perciben esas líneas de continuidad que constituyen las ideas políticas acerca de la integridad del legado patrimonial, con el ensanchamiento territorial y la expansión ultramarina, así como el peso de la política exterior en las estrategias de la gobernación y la defensa de la religión. Mas no es menos trascendente para la mentalidad política la evolución seguida por los súbditos en lo que se refiere a las relaciones de obediencia y de conflicto que sustituyen a las de sumisión y de dominación de corte vasallático más medieval.

Son profundos, pero no revolucionarios los cambios en la cultura, la sociedad y la política. Sobre el entramado mental heredado del mundo medieval castellano se han incrustado nuevos elementos que inciden en las posiciones de las Comunidades. Unos exógenos, como los flujos comerciales internacionales que afectan al comercio textil y de manufacturas; la política internacional de otros reinos, en particular las iniciativas expansivas, como ocurre con las francesas y las turcas; la conciencia del otro y sus circunstancias sociales propiciada por el

ensanchamiento del mundo conocido. Otros endógenos, como la adaptación de las estrategias de adhesión política de la nobleza al proyecto real; la capacidad de las burguesías locales para convertirse en élites dirigentes junto con la pequeña nobleza; el papel activo del clero en la reforma política más que en la religiosa; la inercia de la estructura productiva castellana con la tensión en el sector primario entre agricultura y ganadería; la inadecuación de la estructura del sistema fiscal para las necesidades del gobierno moderno propio de la centralización y de la complejidad del sistema polisinodial. Incluso sobre algunos factores es muy reducida la capacidad de actuación del poder público en el siglo XVI, como ocurre con la dinámica demográfica, así como con el déficit de mecanismos sociales ascendentes que variarán la estructura social estamental. De una profundidad desconocida anteriormente son las innovaciones científicas y técnicas, que encuentran el mejor exponente a ojos de la gente en las innovaciones del transporte, especialmente el marítimo que posibilita un dominio transcontinental para el nuevo Emperador. También de esta naturaleza son los vitales cambios culturales generados por el despegue del Humanismo castellano que acompañaron a la estética del renacimiento en las artes y la literatura, con gran impulso de las mismas élites urbanas que promoverán el cambio político. La imprenta, que tantas alas dio a la conformación de una cultura hispánica, también fue instrumento propagador de las ideas políticas y, en particular, de las creencias comuneras. En la sociedad castellana se asiste a un proceso continuado de consolidación y de visibilidad de nuevos actores políticos, uniendo a la relevancia de la nobleza la recuperada pujanza de los municipios, instrumentos cruciales de desarrollo y la evolución de la política, la economía y el derecho. En realidad, la mutación social en Castilla es más amplia, pues no es únicamente de estructuras, sino de mentalidades[6], dentro del mundo sacralizado al que los comuneros supieron adaptarse bien, gracias a la implicación de los frailes vallisoletanos y salmantinos.

Todos esos factores son relevantes porque inciden en la mentalidad, la cultura política y la ideología. Particularmente porque hemos definido esta como la conjunción entre una imagen de la sociedad, sus necesidades y sus problemas, y una propuesta de gobierno para afrontarlos, siendo todas las circunstancias enumeradas básicas para comprender el cambio mental que

constituye la base de la ideología comunera. Tanto para entender lo que en ella ha cambiado con respecto a la sociedad de hacía apenas tres décadas, como también lo que perduraba en la mentalidad de la época, sobre la tradición y la historia castellanas como guía de la política.

El problema es ver todo lo sucedido a principios del siglo XVI siempre en clave revolucionaria, o de ruptura con el mundo anterior, cuando cada vez se pone de manifiesto el valor de las continuidades desde el siglo XIV. Para los defensores de la tesis revolucionaria, las Comunidades vendrían a significar en la política y en la sociedad de Castilla una revolución dentro de la revolución de la Edad Moderna, lo que, por hiperbólico, no deja de perder parte de sentido histórico.

El problema de la consideración o no de las Comunidades como una revolución tiene su origen en los primeros años del siglo XIX. El liberalismo y otras tendencias políticas plantearon cambios profundos en la forma de gobierno, en las leyes y en la sociedad de las monarquías europeas. Los políticos e intelectuales españoles y alguno europeo mostraron a los comuneros como un ejemplo y un antecedente de sus ideas, ideales y proyectos de reforma social y política. Entre los muchos autores que hacen referencia a este movimiento, vamos a citar solo algunos. Agustín J. Argüelles Álvarez en el discurso preliminar de la Constitución de 1812 de las Cortes de Cádiz, afirmó que «la Constitución de Castilla es admirable y digna de todo respeto y veneración. Por ella se le prohibía al Rey partir el señorío; no podía tomar a nadie su propiedad; no podía prenderse a ningún ciudadano dando fiador; por fuero antiguo de España, la sentencia dada contra uno por mandato del Rey era nula; el Rey no podía tomar de los pueblos contribuciones, tributos ni pedidos sin el otorgamiento de la nación junta en Cortes, con la singularidad de que éstas no los decretaban hasta haber obtenido competente indemnización de los agravios deducidos en ellas, en lo cual la nación se había manifestado siempre tan celosa y sentida que más de una vez expresó el resentimiento que le causaba la repulsa con actos de violencia y enfurecimiento, como sucedió en los desastrosos movimientos de Segovia y demás ciudades de Castilla después de las Cortes de La Coruña, en que se concedieron al emperador Carlos V los subsidios que había pedido antes de haber satisfecho a las quejas que le presentaron los procuradores del reino»[7]. Esta idea expuesta con determinación y

valentía en el último reducto que no logró ocupar el ejército francés, fue recogida y continuada por Francisco Martínez Marina[8] y Francisco Martínez de la Rosa[9], que consideraron a los comuneros como unos héroes defensores de la libertad del pueblo.

Pasado el primer tercio del siglo XIX, el movimiento comunero se convirtió en el paradigma de la lucha contra el absolutismo de los monarcas[10]. El liberalismo vio en los comuneros los primeros adalides de la lucha por la libertad porque se oponían al poder constituido[11]. Villalar significó el hundimiento de las libertades del pueblo castellano y el sometimiento de Castilla a una política imperial que le era ajena. Fueron los héroes y los mártires de las libertades civiles que se sacrificaron por sus ideales[12]. Sucumbieron ante la intransigencia de un grupo de colaboradores del rey Carlos I que aplastó por la fuerza sus justas reivindicaciones[13]. El movimiento de las Comunidades luchó por conseguir las libertades políticas de Castilla y para los castellanos. Otros autores, por ejemplo, Manuel Colmeiro y Penido[14], vieron a los comuneros como los abanderados de las libertades del pueblo, aquellos que pusieron límites al poder regio. En plena revolución Gloriosa de 1868, Emilio Castelar y Ripoll, que fue el último de los cuatro presidentes de la I República y brillante orador, en sus discursos calificó la revolución como una epopeya, una elegía de la libertad y una muestra de la resistencia al régimen monárquico absoluto[15]. Esta tendencia fue seguida por autores ligados al proyecto de renovación pedagógica de la Institución Libre de Enseñanza, como Joaquín Costa Martínez[16], Gumersindo J. de Azcárate Menéndez[17] y Vicente Santamaría de Paredes. Todos ellos calificaron a las Comunidades de Castilla como una de las grandes revoluciones históricas, que fracasó y fue derrotada por el absolutismo monárquico. Para una corriente historiográfica alemana de esta época el movimiento comunero fue un intento de establecer una democracia en Castilla[18].

Torrelobatón (Valladolid) fue el último triunfo de las tropas comuneras al mando de Juan de Padilla. El 21 de febrero de 1521 comenzó el asedio y cuatro días después los comuneros consiguieron entrar en la ciudad y saquearla. De allí partieron hacia Toro pero fueron alcanzados y derrotados por el ejército imperial en Villalar el día 23 de abril de 1521.

También hubo críticas a la interpretación del liberalismo. El movimiento regeneracionista, liderado por Ángel Ganivet García[19], Ricardo Macías Picavea[20] y Rafael Altamira y Crevea[21] consideró que los comuneros eran unos políticos apegados a una tradición que defendía un nacionalismo trasnochado, que se oponía a la política moderna, innovadora y europea de emperador Carlos V[22]. Marcelino Menéndez Pelayo también participó de esta idea[23]. El contrapunto de esta interpretación y consideración de los comuneros lo encontramos en la reivindicación de este movimiento en autores tradicionalistas que defendían una democracia orgánica como Manuel de Bofarull y Romañá[24] y Juan Vázquez de Mella[25].

A finales del siglo XIX el académico Manuel Danvila y Collado publicó una gran obra muy documentada con la que trató de situar el fiel de la balanza interpretativa en su justo medio con una multitud apabullante de datos y documentos, pero no concluyó si fue una revolución o no[26]. Es significativo que Manuel Azaña Díaz, a propósito de un análisis de la obra

de Ángel Ganivet, afirmara que los comuneros fueron unos libertadores que querían sacudirse el yugo aplastante del despotismo de Carlos I y de sus consejeros flamencos. Su derrota truncó un incipiente desarrollo constitucional en España[27]. Por su parte, Américo Castro Quesada señaló que los comuneros fueron la muestra de un movimiento genuino de la aspiración castellana hacia la consecución de la libertad política y social. Puso de relieve la importancia de los conversos en el origen y el desarrollo del movimiento[28].

La generación de profesores e investigadores de la segunda mitad del siglo XX consideraron a los comuneros como unos adalides de la modernidad, porque este movimiento político y social significó un intento de estructuración constitucional a escala nacional, que se enfrentó a la mentalidad de Carlos I y a su proyecto de establecer un imperio universal, provocando una guerra civil en Castilla[29]. El historiador Demetrio Ramos Pérez, demostró que la oposición de las Comunidades al rey Carlos I se debe a que al asumir el monarca la dignidad imperial del Sacro Imperio Romano Germánico restaría fuerzas, medios y energías al desarrollo de lo que se podría llamar un imperio netamente castellano[30].

Un impulso muy notable a la moderna investigación sobre las Comunidades lo dieron los estudios de los autores José Antonio Maravall Casesnoves, Joseph Pérez, Juan Ignacio Gutiérrez Nieto y Stephen Haliczer. Estos cuatro historiadores defendieron con distintos argumentos que las Comunidades constituyó un auténtico movimiento revolucionario.

José A. Maravall acentuó el carácter social, politológico y revolucionario de las Comunidades. La calificó como la primera revolución de los tiempos modernos porque trataron de formar un Estado constitucional antes que otras naciones como los EE.UU. y Francia[31]. Por su parte, el hispanista francés Joseph Pérez estudió los aspectos sociales y las consecuencias del movimiento comunero. Se inclinó también a considerarlo una revolución porque trató de cambiar a fondo la organización política y social de Castilla. En su obra calificó muchas de las actitudes y de las propuestas de los comuneros como: «la revolución que en un principio era meramente política, provocaba ahora reivindicaciones sociales que ponían en cuestión las estructuras heredadas del pasado»[32], es decir, la revolución comunera no se limitó a los aspectos políticos, fue una revolución de gran alcance que se

propuso cambiar la sociedad y la estructura misma del Reino de Castilla[33]. Gutiérrez Nieto profundizó en la consideración de las Comunidades como un movimiento social y político revolucionario con un marcado carácter antiseñorial[34]. Desde un punto de vista sociológico el norteamericano Haliczer mantuvo que los cambios sociales que se produjeron en Castilla desde la muerte de Isabel I y las sucesivas regencias precipitaron la revuelta comunera[35].

Parece necesario volver a analizar el debate de las ideas políticas que se produjo entre mayo de 1520 y abril de 1521, once meses intensos en la Historia de España. Los comuneros cuestionaron el modelo de sociedad, la forma de gobierno y la misma organización política y territorial del Reino de Castilla impuesta por Carlos I. Algunas de las ideas que se debatieron y propusieron las Comunidades, se anticiparon en más de dos siglos a las defendidas e instauradas en las revoluciones del último tercio del siglo XVIII[36].

## 2. ¿REVUELTA, MOVIMIENTO SOCIAL O REVOLUCIÓN?

En el recorrido que se ha realizado en el epígrafe anterior, se ha visto que unos autores se inclinan por calificar el movimiento comunero como una revolución. Otros lo consideraron un movimiento social que pretendía realizar reformas de profundo calado en la institución monárquica.

Autores modernos como José A. Maravall, Joseph Pérez o Juan I. Gutiérrez Nieto, son partidarios de ver en el movimiento comunero una revolución y la califican como la primera revolución moderna. Para estos historiadores la revolución pretendió evitar una concentración excesiva de poder en manos del monarca y de sus colaboradores, cuyo efecto inmediato sería cercenar las libertades que se habían ganado las ciudades con su desarrollo industrial y con su actividad mercantil. En otras palabras, los comuneros trataron de evitar que la monarquía de Carlos I se convirtiera en una monarquía absoluta que provocara la decadencia de las pujantes urbes y de las instituciones políticas que le servían de representación[37].

Los líderes del movimiento y los que se agregaron a él tomaron conciencia de la importancia que tenía la Comunidad como cuerpo político

por encima de la noción tradicional de reino. El carácter representativo de la Comunidad era superior al del monarca. Este sentido de pertenencia a una estructura social y política que representa y ampara al súbdito del rey exige que las instituciones no estuvieran controladas por extranjeros, y que los cargos de gobierno de la Comunidad los desempeñaran los naturales del reino[38]. Como señaló con acierto Gutiérrez Nieto, la revolución tuvo un carácter antiseñorial, se dirigió contra los privilegios y la actitud de la nobleza. Unida a una rebelión contra los impuestos y los tributos abusivos, como el servicio para realizar el viaje a Alemania para ser proclamado Emperador y rechazó una forma de gobierno que impedía y excluía la participación del pueblo en los asuntos de Estado[39].

Otro grupo de autores ha revisado estas tesis y ha propuesto que los comuneros no llevaron a cabo una revolución en el sentido moderno del término, sino que plantearon reformas profundas en la constitución política de una monarquía. Julio Valdeón Baruque insistió en la idea de las Comunidades como la última revuelta medieval, tradicional, pero no retrógrada[40]. En la revisión sobre el carácter y el sentido del movimiento comunero, sobre si se puede o no calificarlo de revolución, Pablo Sánchez León, que afirmó que es una revuelta urbana y no una revolución, porque unos nobles o caballeros de las ciudades de Castilla no podían tener la idea de llevar a cabo unas reformas que cambiaran tanto la sociedad como en una revolución[41]. En el mismo sentido se pronunció el historiador Máximo Diago Hernando[42]. Más desarrollada está la tesis de Pablo Fernández Albadalejo, al matizar el mismo objeto de debate sobre el carácter feudal o revolucionario de las Comunidades, subrayando más la restauración del orden jurídico que la nota revolucionaria[43].

José J. Jerez en un libro publicado en el año 2007 analizó con exhaustividad los antecedentes y la evolución de las ideas políticas y jurídicas en los años previos y posteriores a la revuelta de las Comunidades. La tesis del trabajo era demostrar que la obra jurídica comunera no llegó a ser una constitución en el sentido moderno del término, sino que los comuneros reivindicaron la vigencia de las leyes del reino castellano, que eran una especie de leyes fundamentales que ordenaban la vida política y jurídica en el Reino de Castilla, que nadie podía cambiar unilateralmente.

La revuelta se justificó porque se acusó al rey Carlos I y a sus colaboradores, sobre todo los flamencos, de no someterse a estas leyes[44].

Se ha puesto el acento en que los comuneros propusieron importantes cambios jurídicos institucionales, «sin duda, bajo la superficie de la rebelión comunera … hervía el propósito, no de conservar libertades amenazadas, como se dice, sino de innovar fundamentalmente la constitución de España»[45]. Las propuestas, las normas, las declaraciones, los capítulos, los textos y las intervenciones de los comuneros apuntaron directamente a realizar una reforma de la monarquía, pero no a sustituir la monarquía como forma de Estado y, tampoco, salvo casos muy excepcionales, a sustituir a Carlos I, aunque ellos atribuyeron siempre la legitimidad monárquica a su madre la reina Juana I de Castilla.

El establecimiento de la Santa Junta como órgano ejecutivo, en principio, y, posteriormente, en legislativo al cambiar su denominación por Cortes y Junta General del Reino, vino provocado por dos hechos[46]. El primero, el viaje de Carlos I a Alemania que se interpretó como una falta de atención a las reiteradas peticiones que los procuradores realizaron en las Cortes, sobre que no abandonara el reino y se ocupara de los graves problemas sociales, políticos y económicos de Castilla que requerían toda la atención de un rey. El segundo, la forma de gobernar de su regente, el Cardenal Adriano, y de los virreyes, el Condestable de Castilla y el Almirante de Castilla y del Consejo Real. Los comuneros rechazaron la autoridad y cuestionaron la legalidad de estos nombramientos. Por esta razón buscaron una alternativa política para gobernar. Esta nueva institución pretendía erigirse en el reino porque el poder reside en el pueblo, y el pueblo es el reino[47]. Con esta denominación pretendían representar al cuerpo político en su conjunto que incluía a todos los estamentos sociales. La cuestión que se debatió fue si eran o no Cortes legal y legítimamente constituidas. Las posiciones fueron dos. Unos afirmaban que no, porque las Cortes tenían que ser convocadas por el rey. Los comuneros mantuvieron que sí, que eran Cortes porque el rey se había ausentado su reino, y en consecuencia, no podía convocarlas, pero las ciudades seguían teniendo sus representantes, por tanto, ellos eran unas Cortes elegidas por el pueblo, del pueblo y ante el pueblo[48].

Juan de Padilla (Toledo, 10 de noviembre de 1490-Villalar, 24 de abril de 1521) fue uno de los líderes comuneros más sobresaliente e importante. Dirigió el ejército de Toledo y posteriormente fue nombrado Capitán General del ejército. Fue ajusticiado en Villalar después de ser derrotado en la batalla del mismo nombre. El odio realista a este líder llegó al extremo de impedir que sus restos pudieran descansar en Toledo y, además, se ordenó destruir su casa en esa ciudad para que no quedara rastro de él.

Una prueba evidente de lo que hemos afirmado hasta ahora es la siguiente. Los comuneros criticaron la autoproclamación de Carlos I como rey de Castilla y, también, su posterior viaje a Alemania para ser

proclamado Emperador, abandonando sus obligaciones en manos de un gobernador extranjero[49]. Ante estas dos irregularidades los comuneros buscaron tanto una nueva legitimidad política, como la legalidad jurídica para justificar su rechazo a la política de Carlos I. Ésta la encontraron en la figura de la reina Juana I. No trataron de constituir una república como las italianas, ni instaurar otra forma de Estado, sino que optaron por la monarquía siguiendo la línea dinástica de la Casa Trastámara que había gobernado Castilla desde los tiempos de Enrique II. En realidad, no hubo intención efectiva de promover ningún modelo republicano, ni el clásico, ni el comparado, sobre lo que tendremos ocasión de volver más detalladamente, lo que dificulta la conclusión del carácter revolucionario tendente a cambiar el sistema político que Carlos I quería transformar. Hay que recordar que algunas de las villas comuneras a su vez quisieran pasar a depender de la Corona ayuda a ponderar en su justa medida el nivel de la protesta, contra el gobierno del rey más que contra la misma institución monárquica. No es solo que la revuelta fuese más antiseñorial que antimonárquica, sino que ha de ponerse en duda que el elemento conflictivo fuese la existencia de la monarquía y no su ejercicio. La innumerable cantidad de ocasiones en que los comuneros invocaron singularmente el nombre del rey como señor, permite afirmar que no era solo un uso protocolario del lenguaje, sino la manifestación de una creencia sobre la forma adecuada del Estado castellano.

En el verano de 1520 los comuneros se reunieron en Ávila y establecieron un órgano que se llamó Santa Junta, que se atribuyó la representación de todo el cuerpo político[50]. Desde el principio trató de cubrir una necesidad asumiendo el gobierno de Castilla en nombre de la reina Juana I, porque su hijo había viajado a Alemania y no estaba en su reino. Ella se mostró durante un tiempo ilusionada y capaz de asumir sus responsabilidades[51]. El poder y la legitimidad de las decisiones de la Junta tenían su fundamento en que en ella estaban representadas la mayoría de las ciudades con voto. Avalados por esta convicción se atrevieron a realizar las siguientes peticiones al rey:[52]

- Anular el servicio votado en las Cortes de Santiago-La Coruña.
- Abolición del arrendamiento de las alcabalas.

- Retorno al sistema de encabezamiento.
- Todos los oficios y beneficios debían ser desempeñados por los naturales del reino.
- Prohibición de sacar moneda de oro y plata de Castilla.
- El nombramiento de un regente que fuera natural de Castilla.

La Santa Junta se trasladó a Tordesillas[53] para contar con el respaldo, aunque fuera verbal, de la reina. Los líderes comuneros mantuvieron la ficción de que contaban con el asentimiento y el acuerdo de la reina, hasta que no consiguieron que firmara un solo documento de gobierno[54]. Pedro Mexía descalificó la intención y las maniobras de los comuneros, un intento de legitimar su causa apoderándose «de la persona de la reina doña Juana, … pareciéndoles que con esto su causa tomaría grande autoridad y reputación»[55]. Además, intentaron por todos los medios posibles y dándoles noticias falsas, «indirnarla contra el Emperador y su hijo y contra sus privados y los de su consejo, diciendo que se habían hecho por ellos en sus reinos grandes tiranías y agravios… y para suplicarle mandase entender y proveer en el remedio, y que, porque sus mandamientos fuesen cumplidos y obedecido»[56]. Ella, en cambio, les dio «palabras humanas y generales, pero no que atase ni concluyese cosa alguna en ellas… pero ellos por seguir su opinión, interpretaron lo que había dicho, y añadiendo lo que no dijo, como les pareció, escribieron muchas cartas y publicaron por el reino que la Reina se había holgado con su venida, y que mandaba que los procuradores de las ciudades que estaban en Ávila viniesen allí, y enviaron falsos testimonios de notarios y escribanos que para ello llevaban»[57]. No obstante, los comuneros, convencidos de que la legitimidad dinástica estaba del lado de la reina Juana I, trataron de ningunear al Emperador, «y en los pregones y mandamientos, no nombraban al Emperador, sino á la Reina y al reino, de manera que el odio y enemistad iba creciendo»[58]. La Santa Junta, ya constituida en Cortes y Junta General del Reino, en Tordesillas, se convirtió en una institución que se sentía con el derecho de reemplazar a las instituciones políticas existentes, como la regencia o el Consejo Real. Además, desarrolló todas las funciones propias de las instituciones que sustituyó, nombrar cargos, recaudar impuestos, asignar partidas

económicas, formar y mantener el ejército, etc., todo en nombre de la reina[59].

Nada consiguieron de Juana I por más que dijeran que gobernaban en su nombre y que los notarios dieran fe de que ella estaba de acuerdo con las resoluciones de la Cortes y Junta General del Reino instalada en Tordesillas[60], este cambio de denominación mostró el interés de los comuneros por constituir unas Cortes como órgano de representación del común formadas por el pueblo y para el pueblo. De este modo, se justificó de un lado, la destitución del Consejo Real a cuyos miembros les negaron toda legitimidad para gobernar el reino al gobernador nombrado por el rey y a cualquier delegado nombrado por los anteriores; de otro, se atribuyó legitimidad solo a las Cortes y Junta General del Reino surgida de la voluntad del pueblo en rebeldía. Así, los comuneros pretendieron justificar su autoridad en el reconocimiento de que ellos y solo ellos constituían la auténtica y la única representación de todo el pueblo en su unidad. Eran los que ostentaban también la soberanía que les permitía gobernar y decidir sobre todos los asuntos políticos. En suma, el órgano llamado Cortes y Junta General del Reino pretendió erigirse en autoridad suprema en y de toda Castilla[61]. Así pues, este cambio de denominación no fue un hecho accidental. Con él pretendían formar tanto el órgano de representación de todo el reino compuesto por un cuerpo político al que pertenecían todos los súbditos, como ser el único órgano de gobierno en una sociedad que estaba fracturada y dividida en varias facciones. De esta forma, solo era legítimo el poder que otorgaban las ciudades a sus representantes y éstos eran los miembros de las Cortes y Junta General del Reino[62].

Los comuneros lucharon para consolidar e incrementar la participación de los súbditos en la gestión del gobierno a través de las instituciones políticas existentes. La propuesta se fundamentó en dos principios básicos. De un lado, la libertad del individuo para decidir si quería o no asumir la responsabilidad y el compromiso de participar en la vida política; de otro, la igualdad porque todos los súbditos del rey, como los miembros del cuerpo político se consideraban iguales sin distinción de rango, posición social y nivel de riquezas[63]. Libertad e igualdad formaban un binomio que permitía construir una sociedad más *democrática*, más participativa y sobre todo más unida y comprometida con el proyecto político. Unión porque los

ciudadanos libres e iguales pueden comunicarse sus propuestas, discutirlas, discrepar y llegar a un acuerdo. Compromiso que se manifestaba en la capacidad para galvanizar todas las fuerzas y todas las actuaciones hacia un mismo objetivo compartido, asumido y consensuado por todos. De esta forma, el común, la Comunidad podía considerarse como el auténtico reino que integraba a todos los que vivían en ese territorio y estaban regidos por las mismas leyes. El cuerpo político de la Comunidad era superior al poder representado por una sola persona y sus colaboradores. Es decir, el reino mandaba al rey y no el rey al reino. Eso se calificó como una especie de herejía política.

Los comuneros querían una monarquía *democrática* con un poder desconcentrado y compartido. De esta forma pretendieron acabar con la oligarquía de nobles y altos eclesiásticos, que habían traicionado al movimiento de las Comunidades para preservar sus privilegios ancestrales y muy lucrativos, por eso se puede tildar a los comuneros como un movimiento antiseñorial. Instaurar esta comunidad no implicaba realizar una revolución. Esta concepción de la política y de la monarquía se fundamentó en una tríada unida y muy fuerte compuesta por el territorio (reino o Comunidad), súbditos que participan en el gobierno porque eran libres y se consideraban iguales para realizar proyectos comunes, dentro de un orden jurídico y unas leyes que eran las mismas para todos, que regulan la participación y la vida política[64].

En definitiva, estimamos que las Comunidades no se pueden considerar una revolución, porque no se luchó por cambiar la forma de Estado[65], como sucedió en otras revoluciones posteriores. Desde el punto de vista de las ideas políticas, la distinción entre sistema y régimen políticos es muy aclaratoria del alcance real de esta cuestión de la pretendida naturaleza revolucionaria del movimiento comunero. Creemos en atención al total de reivindicaciones expresadas en el conjunto de los capítulos comuneros, que una constante era la reconducción de la jefatura del Estado por el cauce institucional de la continuidad dinástica sin saltos que amparaba el mantenimiento en la reina Juana de la autoridad regia. Podría considerarse un subterfugio para ganar la legitimidad institucional que ponía en duda el carácter insurreccional de la convocatoria de las Cortes y Junta General del Reino, pero en puridad representaba el mantenimiento del modelo

monárquico *stricto sensu*. Siendo así, el elemento que subvertía el orden jurídico-político del más alto rango constitucional, esto es, la decisión sobre cómo se articularía la jefatura del Estado castellano en adelante, no puede sino contemplarse historiográficamente de forma limitada, lo que equivale a decir que poco revolucionaria en realidad en comparación con otras experiencias históricas. Si a este hecho vital se une una lectura pegada a los textos de las reivindicaciones comuneras en sus Capítulos, y la dinámica marcada por los procuradores desde la oposición de los representantes ciudadanos en las Cortes de Santiago-La Coruña, comprobaremos que en términos politológicos los elementos puestos en cuestión son más los del régimen de gobierno carolino que los del sistema monárquico.

No es preciso detenerse dentro esta visión de la historia de las ideas políticas enfrentadas en las Comunidades en las diferentes concepciones que sucesivos teóricos de la Ciencia Política han propuesto para definir el sistema político. Basta señalar que es común a ellas la consideración de la mayor estabilidad de las interacciones de la organización de la comunidad política. Al contemplar los elementos del sistema[66], si se consideran los actores políticos, la organización institucional del reino castellano, su ordenamiento jurídico público que pudiéramos considerar de entidad constitucional atendiendo al contenido y no a la forma de las leyes, las normas de relación política, las actitudes toleradas o reprobadas, los ideales de buen gobierno y bien común, los valores de la virtud política, la creencia del sustento teológico del poder y la tupida red que entre estos elementos pudieran constituirse, podríamos concluir que ninguna de esas piezas fundamentales corría peligro en atención a las efectivas demandas comuneras en las Cortes y en los Capítulos[67].

En cambio, cuando se consideran los elementos del régimen político, que afectan más directamente a la forma de gobierno, se comprende verdaderamente el alcance de la propuesta de cambio comunera. El componente jurídico de su ideología aferrada a la Ley Perpetua de Ávila es un claro exponente de cuanto sugerimos. Lo que se pretende cambiar es esa parte que en términos actuales se identifica con el subsistema político del gobierno, que se relaciona con el control y la acción de las instituciones[68]. Se percibe con más claridad este importante matiz cuando se consideran en su conjunto las relaciones entre los aspectos políticos, los económicos y los

culturales de las Comunidades, que opinamos hay que entender en sentido amplio como cultura y mentalidad[69]. Las grandes continuidades ideológicas y prácticas en estos aspectos permiten comprender que solamente quería alterarse la forma de relación en la dirección de las instituciones de gobierno castellanas.

Que digamos que no es revolucionaria no implica privarla ni del sentido de novedad que representó fugazmente en la práctica política castellana, ni del valor de última disyuntiva ideológica verdaderamente relevante hasta el comienzo del siglo XIX en España como alternativa al monocorde gobierno monárquico. Por tanto, calificar como no revolucionarias las ideas políticas y, sobre todo, la aspiración de gobierno de los comuneros no rebaja su singularidad ni limita la profundidad del cambio propuesto en la participación política sobre la base de la proclama de libertad. Simplemente aclara el nivel en el que afecta a los elementos del entramado político de Castilla en relación no tanto con el inmediato precedente Trastámara, como fundamentalmente con el subsiguiente modelo de gobierno de la Monarquía Universal Hispánica de los Austrias.

La sensación de transformación sistémica de las aspiraciones políticas se consiguió más por la vía de cambios acumulativos que permitieran la perduración parcial de algunas expectativas, que por la vía revolucionaria. El proceso temporal seguido se puede resumir de la siguiente manera. Oposición a un servicio, impuestos extraordinario, para sufragar gastos que nada tenían que ver con los asuntos del Reino de Castilla. Rebelión contra una forma de gobierno que estaba en manos de extranjeros y de personas e instituciones que los comuneros no reconocían. Una lucha armada para conseguir los objetivos y el proyecto político propuesto. Solo al final del proceso podemos ver reacciones y propuestas revolucionarias porque las posiciones se habían radicalizado.

La consideración del proceso de las Comunidades en su totalidad nos muestra diversas fases y diferentes reformas que, en el último fotograma por vía de transformaciones acumulativas, exhiben una imagen de revolución que no tuvo *prima facie* y tampoco se le puede atribuir en el proceso.

## 3. ORDEN JURÍDICO O CONSTITUCIÓN POLÍTICA

Los comuneros trataron de institucionalizar su revuelta mediante leyes y normas para ordenar los derechos y deberes del cuerpo político que formaba la Comunidad y para no dañar o remediar los daños causados al bien común y público del reino[70]. Estas para muchos constituyen una constitución política porque ven en ellas el elemento clave para generar una revolución, un cambio de régimen político y de forma de Estado. Desde nuestro punto de vista, las leyes que trataron de instaurar los comuneros fueron un conjunto de normas y capítulos que pretendían formar un ordenamiento jurídico, que tenía como fin preservar los derechos de los castellanos que habían sido conculcados por los extranjeros que *de facto* gobernaban el reino.

Una parte de la ideología imperial, la de los Habsburgo en general, y la carolina en particular, en relación con sus súbditos castellanos, tenía la virtualidad de transformar negativamente a juicio de los comuneros, el vínculo jurídico entre reino y común. El Derecho evidencia la ideología imperante de forma muy elocuente y duradera, en cuanto que su naturaleza ordenadora y coercitiva *erga omnes* supera la efectividad del programa político más ambicioso. El caso que se analiza proporciona una evidencia incuestionable, y de ahí el arsenal jurídico que se quiso oponer por las Comunidades a las decisiones adoptadas por los representantes del Emperador. En este sentido, el Derecho manifiesta y refuerza simultáneamente, retroalimentándose, la visión ideológica prevalente. La visión instrumental del Derecho en relación con la proyección de una ideología se observa hasta en los subterfugios para procurarse los destinatarios una amplia capacidad decisoria ante la imposición coercitiva de mandatos a los que el cuerpo cívico se opone, e incluso a los que la propia maquinaria burocrática de la Administración real quiere sustraerse. La antigua fórmula surgida en el siglo XIV de las Cortes de Burgos de 1379 y Briviesca de 1387 de «obedézcase, pero no se cumpla»[71], es una buena muestra de estos mecanismos que trasladan claramente la oposición ideológica a los mandatos jurídicos.

En tanto que la monarquía se manifiesta en ese momento como un sistema político y no solamente como un régimen o forma de gobierno, la ideología imperante es la suya y los esfuerzos de las ciudades alzadas se orientaron a limitarla. De ahí que el tratamiento juridificado y la

terminología de la Ley Perpetua no sea un mero accidente, sino que tenga carácter fundante de las reivindicaciones comuneras. Esta era una estrategia meditada, ajena a la improvisación de los Capítulos ciudadanos y tácticamente más consistente, porque trataba de oponer las armas principales de los sublevados cambiando las reglas de un juego en el que de otra manera poca oposición podían prolongar. Por simplificar las opciones, frente al mayor peso del proyecto político imperial carolino se oponía, la mejor fundada defensa jurídica del ordenamiento castellano.

En efecto, lo que visto desde la óptica flamenca era un asunto de naturaleza política, la vinculación ideológica de patrimonio regio y dinastía tenía desde la castellana molestas derivadas jurídicas, todas ellas negativas. Trasladada a la realidad de Castilla, se evidenciaba la quiebra de la dinámica seguida por los juristas de los Trastámara a lo largo de todo el siglo XV. La ruptura con la tradición castellana devenía de la imprevisión de los consejeros flamencos a la hora de aplicar los deseos del joven monarca a un viejo ordenamiento público construido para identificar paulatinamente el *regnum*-institución con el reino como realidad orgánica de la política. Cautela y previsión fallaron por igual al alzar de categoría la concepción patrimonial del poder monárquico propia de los Habsburgo elevándola al nivel de la obligación de obediencia a la ley civil. La primera debería haberse quedado, al menos hasta el afianzamiento de la posición del nuevo rey en vida de su madre, en el terreno de lo político; pero la actuación de Carlos y sus asesores ante la convocatoria de las Cortes de Santiago indicaba que los tiempos venideros discurrirían por otros derroteros.

El efecto de orden jurídico no anticipado consistió en empezar a disolver el carácter público del *regnum* en cuanto que potestad real, que en Castilla tenía un carácter menos patrimonialista que en la concepción francesa. Frente a la impresión de poder ordenado desde abajo que conformó la tradición castellana, con dos elementos tan característicos hasta los Reyes Católicos como eran el equilibrio inestable con la nobleza y el respeto a la convocatoria de Cortes, la ideología flamenca parecía imponer una visión cenital y jerárquica del poder. En ella el Imperio venía a ser el elemento definitivo de aumento del poder para Carlos V, que le confería el liderazgo europeo definitivo y, al mismo tiempo, supuso el remate final de esa conculcación del Derecho Público castellano para los comuneros. El

providencialismo designativo del rey, que se manifestaba como signo exterior proveniente de Dios en la entrega de la *potestas*, no solo imponía una visión teocrática del *regnum*, sino que preparaba la perspectiva teocéntrica que se consolidaría definitivamente por las luchas confesionales. Este, de nuevo, fue un elemento anticipado en varias décadas por la dignidad imperial de Carlos, pues si se consolidó como una constante en sus sucesores, en la temprana época de la vida de Lutero la controversia estaba desplazada a los territorios germanos y, sin embargo, el pensamiento político español tuvo que empezar a proveer de argumentos jurídicos, políticos y teológicos la difícil posición del Emperador. Que la argumentación se extendiera a la vez a esas tres facetas implicó introducir en el Derecho y en la política una carga teológica profunda, que tanto caracterizará el pensamiento español del siguiente siglo. Supuso una relajación de los componentes jurídicos y políticos del fundamento del poder, para que emergieran los teológicos propios de la confrontación confesional, lo que no fue, en absoluto ni exclusivo del pensamiento español ni de los territorios católicos[72], pero fue muy característico.

La incidencia de las necesidades imperiales en la teoría política del ejercicio monárquico castellano no resultó finalmente fruto de la casualidad, sino de una construcción doctrinal decidida. Sobre elevar la dignidad del rey por la condición imperial conllevó distender los nexos de Derecho Público entre súbditos y rey, facilitando una suerte de disolución de los mecanismos de tutela de la acción gubernamental del rey, empezando por las Cortes de Santiago-La Coruña. El rey comenzó a asumir crecientes potestades decisorias que le iban colocando paulatinamente por encima del control de la comunidad cívica, favoreciendo que la distancia física, la complicación del quehacer político y la complejidad del aparato institucional polisinodial, le permitieran quedar fuera de esa rendición de cuentas. La condición imperial aplicada a Carlos supuso reforzar jurídicamente lo que era solo una manifestación política en la tradición castellana anterior, que se exteriorizó en una sustancial variación de la mentalidad colectiva sobre la monarquía hispana. Aceleró el proceso, que tantos frutos proporcionó a Felipe II y Felipe III posteriormente, de afirmar, por encima de la previsión legal, que el monarca estaba *ab solutus* del control. No se trató tanto de la separación de la ley, en tanto que esta se

proyectaba más con carácter relativo, con respecto a la ley política o civil, que absoluto con respecto a la ley natural, no digamos ya a la divina. Se trató, más bien de la separación respecto al control de las Cortes, que equivalía a la rendición de cuentas ante el común, lo que se percibió en gran parte de los comuneros como un intento de conceptuar la institución imperial como emancipada teóricamente de la obligación en términos jurídicos de satisfacer la *utilitas publica* que en los reinos peninsulares se había erigido como perenne limitación del poder real desde las formulaciones isidorianas, que venía también como contrapartida a resultar su justificación.

Por consiguiente, no es casual la constante apelación a la ley por parte de los comuneros como instrumento de engarce con la tradición política castellana. Es sabido que la rebelión de los comuneros comenzó porque existía un creciente descontento con la manera de gobernar de Carlos I, por los abusos de los flamencos, porque éstos esquilmaban y saqueaban la riqueza de Castilla, por los impuestos extraordinarios y por considerarse tratados como siervos y vasallos en vez de hombres libres, esto atentaba contra el sentir de los castellanos, que se consideraban libres. En las peticiones que realizaron los comuneros al rey reiteraron su deseo de restaurar y preservar los derechos que les reconocían las leyes del reino, reclamaban justicia y expresaban la necesidad de acabar con el desconcierto causado por los abusos de los extranjeros, que con frecuencia se extralimitaron en sus funciones. Le pedían una y otra vez que el rey no se ausentase y que reinara en y desde Castilla, que no concediese más oficios, cargos, beneficios, sinecuras, etc. a los extranjeros, porque los naturales del reino eran capaces de ocuparse de esos asuntos y ayudarle en la gobernación del reino para el bien común y público[73], que no se sacara ni moneda de oro y plata ni los metales preciosos que servían para su acuñación, porque Castilla se empobrecía y a los castellanos se les gravaban con más impuestos y servicios. Y, en todo caso, que estos recursos se gastaran en Castilla y no en otros dominios del rey, que las Cortes se celebraran en lugares a los que todos los procuradores y representantes de las ciudades pudieran acudir con facilidad, que los oficios, títulos, mercedes, hidalguías, etc. no se vendiesen[74] y que la administración de justicia fuera imparcial y ecuánime. Estas exigencias que tuvieron como

objetivo último proteger los derechos del pueblo, fueron recogidas en varios documentos que trataron de convertirse en textos legales y en guía para gobernar el reino.

El rey y su Corte no afirmaron que debían acceder a estas peticiones. Ante esta falta de atención las ciudades acordaron usar la fuerza para imponer sus demandas, porque la razón y la legalidad habían fracasado. Fue un intento de restaurar la legalidad y la legitimidad en el gobierno político. Algunas de estas exigencias en el otoño de 1520, cuando el descontento y la rebelión se habían extendido por gran parte del Reino de Castilla, fueron aceptadas por el rey Carlos I. Fue una concesión regia oportunista, tardía, una muestra de debilidad forzada por las circunstancias, no un acto de magnanimidad y de reconocimiento de los derechos de sus súbditos. Por esta razón, los comuneros no se fiaron ni del cambio de actitud ni de la supuesta buena voluntad del monarca. Las consideraron una trampa o una forma de embaucarlos para que cesaran en sus pretensiones y depusieran su actitud de intentar limitar el poder del rey.

El texto legal más elaborado y completo es la Ley Perpetua de estos Reinos o también conocida como la Declaración de Tordesillas. Fue redactado en agosto de 1520 en Ávila y promulgado en septiembre del mismo año en Tordesillas[75]. Los comuneros pretendieron hacer ver al rey los males que aquejaban a Castilla, que eran los motivos que provocaban la rebelión. Al mismo tiempo, manifestaban su lealtad a la reina Juana y a su persona, por esta razón los capítulos comenzaban con un ruego al rey: «Primeramente estos reinos suplican a Vuestra Majestad que tengan por bien de venir en estos reinos brevemente, y viniendo esté en ellos y rija y gobierne. Porque estando en ellos puede mandar y señorear el mundo como lo han hecho sus antepasados. Y ninguna cosa de lo que su majestad se le suplica, ha se satisfacer en esos reinos, aunque muchas más se le otorgasen (como esperan que Su Majestad les otorgará), como venir brevemente en ellos. Porque no es costumbre de España estar sin rey, ni pueden ser regidos ni gobernados en la paz y sosiego que para su real servicio conviene»[76].

El texto legal estaba dividido en 118 capítulos que abarcaban nueve aspectos fundamentales que urgía reglamentar para evitar abusos y atajar la arbitrariedad con la que gobernaban los colaboradores del rey, el gobernador, los virreyes y los representantes en diferentes instituciones del

reino. Prueba de que los comuneros eran conscientes de que las leyes las hacen en nombre del rey afirmaron al final de la Ley Perpetua, como si fuera el rey quien dictaba los preceptos: «E nos, visto y examinados los dichos capítulos e cada uno de ellos, e como todos ellos son en nuestro servicio e en acrecentamiento de nuestras rentas e patrimonio real, e bien público de los dichos nuestros reinos, e buena orden e gobernación de ellos, e enmienda e reparo de las exorbitancias pasadas, e por pacificación e tranquilo estado de los dichos nuestros reinos, tuvímoslo por bien. Por ende, nuestra licencia e poderío real absoluto de que en esta parte queremos usar e usamos como reyes soberanos señores, no reconocientes superiores en lo temporal por vía de contrato hecho e contraído entre nos, e los dichos nuestros reinos de Castilla e de León, e procuradores dellos, e con las comunidades e vecinos e moradores de ellos, otorgamos los dichos capítulos e cada uno de ellos, e los concedemos y confirmamos. E mandamos como leyes perpetuas de los dichos nuestros reinos hechas en Cortes, sean guardados e se guarden perpetuamente, e inviolablemente para siempre jamás»[77]. Los nueve puntos y exigencias en los que se pueden dividir todo el texto son los siguientes:

1. Se pide, suplica y exige la vuelta del rey para que gobernara directamente su reino y revocara el poder que había dado a sus gobernadores[78].
2. Evitar que los cargos y oficios fueran servidos por extranjeros[79]. Impedir la entrada de tropas extranjeras y de consejeros que no fueran castellanos. También que el rey se debería casar para asegurar la continuidad de la dinastía con su descendencia y este casamiento debía realizarse con el consentimiento de las Cortes.
3. Convertir a las Cortes en un órgano de representación del cuerpo político ciudadano, eligiendo a sus representantes y procuradores libres de cualquier influjo del monarca. Las Cortes podrían reunirse al menos cada tres años sin necesidad de ser convocadas por el rey, para examinar cómo se cumple la ley y los acuerdos tomados en otras sesiones de las Cortes.
4. Aliviar parte de las cargas impositivas del pueblo. Disminuir los gastos de la Corte que se habían multiplicado por diez desde la época

de los Reyes Católicos[80]. Evitar los abusos cometidos en los alojamientos de la Corte y de los representantes del rey[81]. Volver al sistema de encabezamiento para recaudar las contribuciones[82].

5. Para disminuir la influencia y recortar el poder a la nobleza, se propuso limitar su presencia en oficios que tengan que ver con la hacienda y el patrimonio real. Revocar las donaciones de las villas y lugares, puesto que entre Valladolid y Santiago había solo tres villas de realengo, y que los nobles no tuvieran alcaldías. Impedir que los reyes y los miembros de la Casa Real pudieran enajenar bienes de la Corona[83]. Y, finalmente, que no se concedieran cartas de hidalguía y que se revocasen las reconocidas desde la muerte de la reina Isabel la Católica.
6. Realizar una reforma profunda de la justicia. El nombramiento de jueces debía recaer en personas formadas, con méritos y capacidad con independencia de su origen familiar y nivel de riqueza. Los jueces instructores deben ser diferentes a los que dictan la primera sentencia y que los bienes confiscados no se distribuyan entre los jueces. Con estas medidas pretendían acabar con la connivencia y la corrupción en los tribunales de justicia.
7. Se prohibía publicar bulas, indulgencias y otras misericordias y perdones sin el consentimiento de las Cortes. Imponer a los obispos y eclesiásticos que residan en sus diócesis. Poner límite a los abusos en la exigencia de derechos por parte de los tribunales eclesiásticos. Evitar que los nombramientos recayeran en prelados extranjeros, como el arzobispado de Toledo. Perseguir las amenazas de excomuniones al pueblo por parte de algunos eclesiásticos que las usaban para amedrentar a los fieles. Asimismo, manifestaron una preocupación por el trato y los abusos que se cometían con los indios, que «siendo como son cristianos, son tratados como infieles y esclavos»[84].
8. Proteger la riqueza del reino mediante la fijación del valor de la moneda y evitando que la moneda fina de plata y oro, fuera sacada del reino, así como los metales que servían para acuñar la moneda, «porque de se haber hecho lo contrario, especialmente desde que Su Majestad vino a estos reinos, el reino está pobre y perdido»[85].

9. Exigieron que no se vendieran y compraran los oficios, cargos, sinecuras, etc. Limitar el desempeño a un solo cargo u oficio y pedir que los funcionarios residieran en el lugar dónde ejercen su cargo. Impedir la venta y las donaciones de bienes de la Corona.

Con estas normas se pretendía instaurar una monarquía con un poder limitado, o templado como se decía entonces, en la que se vieran contrapesados todos los poderes y controladas en su ejercicio las autoridades del reino. Estas leyes tenían como fin dotar al reino y a los súbditos del rey de una forma de gobierno asentada sobre unos principios políticos que se pueden resumir en la separación de poder, control del ejercicio del poder, igualdad de los súbditos para desempeñar cargos y libertad para participar en la vida política. Es decir, evitar en Castilla que su monarca se transformara en un rey absoluto, que es una forma de llamar a la tiranía, que impone por la fuerza sus decisiones sin tener en cuenta el bien común. Las normas, leyes, declaraciones y otras proclamas de los comuneros estuvieron alentadas por conseguir una mayor integración entre los elementos que componían el reino y por preservar y fomentar la libertad de los súbditos. En estas leyes vemos por primera vez un intento de afirmar la libre participación del pueblo en los asuntos de gobierno.

La Ley Perpetua mezcla una petición y una exigencia. Se pide al rey que asuma y acepte las peticiones que le realicen los auténticos representantes de las ciudades y del pueblo reunidos en Cortes. Exigen, al mismo tiempo, que estas peticiones sean las que guíen la acción de gobierno, la forma de reinar. De esta manera, los comuneros se consideraron el auténtico reino, frente a la voluntad y el poder del rey. De este modo, se establecieron dos poderes, uno el que emanaba del reino representado por sus procuradores y, otro, el que tenía el rey. Ambos se controlaban y los dos se limitaban mutuamente. Un ejemplo de estas ideas es admitir que las ciudades, el pueblo, puede convocar las Cortes. Actuar así implicaba aceptar *de facto* que el pueblo es el titular del poder, pero que esta titularidad no excluye que la forma de Estado más adecuada sea la monárquica.

La limitación del ejercicio de la representación y del poder era común tanto para el rey como para el procurador. Si la ciudad otorgaba un poder limitado a su representante, esto significaba que el rey veía limitado su poder por una fórmula condicional, que ya hemos citado: si el rey acepta la

propuesta X, entonces se votará la propuesta real Y. Lo que se está dirimiendo es el grado y la intensidad del pueblo para participar en el ejercicio del poder. Los comuneros querían por todos los medios evitar el monopolio del poder por parte de la nobleza, rechazaban la existencia de una minoría oligárquica que controlara y condicionara la forma de gobierno del monarca[86]. En suma, el texto pretendió establecer un reparto del poder entre las ciudades representadas en las Cortes y el rey. Es decir, se planteó una nueva forma gobierno para una nueva monarquía en la que los derechos de los súbditos estuvieran garantizados, así como la integridad del reino.

Juan Bravo (Atienza, c. 1483-Villalar, 24 de abril de 1521). Cuando estaba en el cadalso para ser ejecutado y el pregonero proclamó que los degollaban por traidores, se volvió hacia él y le replicó:

«Mientes tú, y aún quien te lo manda decir; traidores no, mas celosos del bien público sí, y defensores de la libertad del reino». Estatua de Juan Bravo en Segovia.

¿Puede considerarse el conjunto de textos legales y capítulos una constitución? Las particularidades del término y el indudable carácter formal que hay que otorgar al concepto impiden propiamente conferir ese carácter jurídico a la Ley Perpetua, o incluso de manera más difusa, al conjunto de normas para encauzar por distinto camino la participación política.

En las propuestas comuneras estaba ínsita una proposición de contenido dogmático y una reforma orgánica, que serían desde el punto de vista sustancial dos exigencias de un texto fundamental. Pero la enorme distancia jurídica, el procedimiento, la eficacia y la obligatoriedad imposibilitan ver laxamente, incluso por analogía, ese proyecto de ordenamiento como una Constitución tal como hoy la consideramos. No es admisible que estas leyes y normas se puedan calificar de constitución política. Estamos ante un conjunto de preceptos, *desiderata* y proclamaciones que pretenden dar lugar a un ordenamiento jurídico que proteja la vida, la hacienda y los derechos políticos y civiles de los súbditos del rey que pudieran ocupar un lugar de extraordinaria relevancia como orientadores de la acción de gobierno. De ahí que se haya considerado cuasiconstitucional el conjunto. La forma de Estado defendida es la monarquía, pero limitada, templada y controlada por un pueblo que pretendía incrementar su participación en la política, vigilar y verificar el correcto ejercicio del poder. Si las Comunidades hubieran triunfado, seguramente habrían establecido y promulgado una constitución nueva para el Reino de Castilla, pero no fue así. Lo más que se puede decir hoy que es generaron un embrión de ordenamiento jurídico para proteger a Castilla y a los castellanos de los abusos de una forma de gobierno.

Que esas peticiones no llegaran a fraguar en una legislación positivada y sancionada debidamente por el poder regio, atendiendo a las limitaciones de la función legislativa, no implica su total desconocimiento en la práctica política posterior al perdón de 1522. Su virtualidad estribaba, después de abril de 1521, en la posibilidad de que informaran parcialmente una reorientación en el ejercicio del poder monárquico por parte de Carlos V. Sería muy difícil precisar en qué medida la progresiva castellanización del monarca pudo considerarse un acercamiento sincero, o fue una estrategia

interesada. Sobre esta cuestión se ha construido una controversia historiográfica antigua que nada aclara al devenir de las ideas políticas de las tres décadas posteriores.

## 4. LOS RASGOS DE REPUBLICANISMO

Frecuentemente se esgrime el grito de «viva el rey y mueran los malos consejeros», como acreditación de la adhesión monárquica del común a la forma del Estado. En puridad, cabría interpretarla incluso como aceptación de la figura del rey, dificultando la interpretación de que hubiera un rechazo personal frontal a Carlos I antes de partir para tomar posesión de la Corona Imperial. El objeto de denuesto sería exclusivamente el gobierno ejercido por los consejeros flamencos del rey. Vuelve a emerger en este punto la notoria diferencia entre la monarquía, como parte que no se ataca del sistema político, y el gobierno flamenco, como diana del rechazo hacia el régimen político.

Una de las cuestiones más controvertidas cuando se analizan las Comunidades desde la perspectiva y la metodología de la Ciencia Política es la relativa al tratamiento que cabe dar a las pretendidas derivadas republicanas de la protesta comunera. Sobre ellas se ha escrito con profusión, sin distinguir bien en todas las ocasiones entre posiciones personales y de grupo, ideológicas o estratégicas, permanentes o cambiantes.

Bien se ha recordado que además del republicanismo clásico y del modelo italiano, el pensamiento jurídico-político castellano había evolucionado de forma autóctona hacia algunas formulaciones *sui generis* de régimen monárquico[87]. La Universidad de Salamanca había amplificado el modelo del principado electivo, tan del gusto académico y a la vez tan alejado de la práctica política moderna y aún de la tradición española desde los problemas generados al reino visigodo. El magisterio de Alonso de Madrigal en su *De optima politia* se dejó sentir en la transformación del aristotelismo en dicha Escuela jurídica, particularmente en Alfonso Polo y en Pedro Martínez de Osma y su *Summa super Libris Politicorum Aristotelis*. La culminación de ese pensamiento llegaría con Fernando de Roa en sus *Comentarios a la Política de Aristóteles* y parte de esa visión

impregnaría muchas tesis comuneras que se expusieron y se defendieron en lugares como Zamora y Salamanca, desde los púlpitos y las cátedras universitarias[88].

La idea extendida por Guevara en sus *Epístolas familiares* en sendas cartas a Acuña y Padilla de que las ciudades alzadas en comunidad «quedaran esentas y libertadas como lo son Venecia, Genova, Florencia, Sena y Luca, de manera que no las llamen ya ciudades, sino señorías»[89], plantea la necesidad de precisar si esa percepción del republicanismo comunero era generalizada. Esto es, para el conjunto del movimiento comunero, o para una de las ciudades, como con mayor frecuencia se afirma de Toledo. También si se estaba en presencia de un republicanismo formal o por el contrario era auténticamente ideológico, o si era solo parte de una estrategia para cambiar la participación del común. Las consecuencias de una u otra postura son importantes para comprender la verdadera dinámica revolucionaria o no de la revuelta, así como para desentrañar las ideas políticas auténticamente informadoras del movimiento comunero. Si estamos ante un auténtico rasgo ideológico, se pretendería como objetivo primario y no solo como táctica, bien para suscitar más adhesiones de otras villas, bien para utilizarlo propagandísticamente. En tal caso, se ambicionaría alcanzar el cambio en la jefatura del Estado castellano, y con ello el estatus de relación de las ciudades entre sí y de las ciudades con el reino, siendo innegable hacia dentro de Castilla la existencia un germen de disolución de la unidad. En caso contrario, se estaría procurando mejorar la posición de las ciudades en el reparto de las responsabilidades políticas del sistema polisinodial, pero respetando la jefatura monárquica y, por tanto, podría resaltarse mejor su carácter de republicanismo *ad personam*, contra el rey concreto y contra el imperio que contra la idea de monarquía castellana.

Cuanto digamos en los párrafos siguientes habrá de entenderse referido al conjunto del comunero durante la mayor parte del tiempo de los enfrentamientos. Es decir, que no se toman como generalizadas las posturas personales de algunos autores, como se ha entendido por momentos la propuesta teórica de Alonso de Castrillo, o las proclamas de las ciudades en determinadas fases de la contienda, como sucede con la posible emulación de Toledo respecto a las ciudades italianas a juicio de Joseph Pérez[90].

Necesariamente habrá que centrarse en la resultante de conjunto y en los textos de mayor consenso dentro de los comuneros. Lo que equivale a contrastar la afirmación de Antonio de Guevara en el conjunto de peticiones comuneras de mayor fuste institucional, puesto que probablemente la aspiración personal de algunos líderes comuneros se amplificara en la forma de verla en los tratadistas como Alonso de Castrillo o Guevara. Sin ir más lejos, la aludida carta de Guevara al obispo Acuña no se refiere únicamente a Toledo, sino que constata los aparentes deseos del prelado para todas las ciudades alzadas: «tambien me ha caido en gracia el arte que habéis tenido para engañar y alterar a Toledo, a Burgos, a Valladolid, a León, a Salamanca, a Avila y Segovia diciendo que desta hecha quedaran esentas»[91].

Dentro de los enfoques contextualistas anglosajones[92] de las ideas políticas, el republicanismo se ha erigido en nuevo paradigma con el que comparar las experiencias, las ideas y los lenguajes políticos de las monarquías del Renacimiento a través del contraste con las ciudades italianas[93]. Creemos que hay una gran distancia con el caso español[94] y que, partiendo del mismo origen, que es la transformación en el pensamiento político renacentista de las virtudes cívicas del gobernante[95], se llega a una exigencia similar del gobierno moralizado en el republicanismo y en la ideología monárquica hispánica, pues de hecho, esta es una constante en toda la tratadística de los Austrias, sin que en el siglo XVII quede un ápice del debate sobre la forma republicana del Estado ni en España, ni prácticamente en ningún otro lugar, habida cuenta de la fugacidad del experimento de las Provincias Unidas[96].

Varios de los análisis sobre este asunto tienen su origen al estudiar la influencia teórica de Cicerón, pero pronto se percibe que la cuestión es más amplia. Como sucede con las propuestas sobre la tiranía, es inadecuado vincular a una sola fuente principal de autoridad el variado arsenal conceptual y argumentativo utilizado en la contienda. Al conceptuar la tiranía había más influencias que la de Aristóteles para los comuneros y la de Erasmo para el Emperador; al analizar la penetración en el planteamiento teórico y en el proyecto político comunero del republicanismo había otros influjos que los ciceronianos.

Esto fue así a pesar de que solo se pudiera identificar la existencia de dos vías para llegar al mismo enfoque. Una era de carácter dogmático y aprovechaba el itinerario teórico sobre las taxonomías de las formas de gobierno clásicas. Aristóteles, Platón y Cicerón, por orden de ascendiente, nutrieron el acercamiento a la república como forma política del Estado, si bien la comparación entre los modelos puros —incluso mixtos— de la teoría política y la realidad conocida, la histórica y la cercana, desdibujaban la validez práctica de los arquetipos para dar respuesta a las necesidades de participación del común castellano. La segunda vía era de carácter contrastivo, y permitía el recurso al empirismo que caracterizó buena parte del pensamiento político castellano del momento y español de toda la época de los Austrias.

Hemos señalado en este mismo capítulo, considerando el posible carácter revolucionario, que el republicanismo coetáneo establecido y desarrollado en Italia, no se integró en el abanico de reivindicaciones de cambio del régimen de gobierno, lo que hubiera podido dar otro sentido a una revolución y al cambio del sistema. Añadamos ahora que, además de esas reticencias de índole práctica, pueden esgrimirse otras prevenciones puramente teóricas frente al republicanismo también en las propuestas comuneras más recurrentes, que, si bien podían parecer muy radicales, lo sería por las cuestiones relativas al reparto del poder y no a la asunción plena y excluyente de la soberanía. Si el estudio comparado de la teoría política había sido usado ya por los pensadores clásicos, la abundancia de citas eruditas sobre los ejemplos de la Antigüedad que atestaban los tratados políticos castellanos hacía aburrido y poco útil el aprendizaje desde los modelos históricos. En cambio, el conocimiento de la alternativa de las ciudades-estado italianas y las más que sorprendentes noticias llegadas desde América, a través de las primeras crónicas indianas revelaban que había otras maneras también naturales de organización que planteaban una enorme diversidad con respecto al reino castellano, ni se producían agrupaciones suprarregionales, ni el mando era único o, más frecuentemente, no se organizaba sobre la base del principio hereditario y el modelo dinástico.

Anotemos algunos de los mecanismos de debate sobre el republicanismo que se derivan, más que se explicitan, de la posición comunera. Comencemos por el recurso al republicanismo clásico de corte dogmático o

doctrinal. Se usó a Cicerón para denostar el imperio como forma política y con ello la misma ambición imperial de Carlos. Ahora bien, la limitación del poder regio, la participación ciudadana y el republicanismo son tres objetivos distintos que no necesariamente interaccionan en la posición comunera por igual. Respecto al último punto habría que precisar con sumo cuidado la noción de república que podría oponerse al gobierno imperial. A lo largo de las siguientes páginas se volverá con detalle sobre dos aspectos que iluminan esta cuestión, por lo que ahora basta su presentación. De un lado, es arriesgado, osado en realidad, afirmar que en las Comunidades hubo una intención prevalente de cambio de la forma del Estado castellano; de otro, lo que se opone al modelo imperial carolino no es un modelo republicano ciudadano, sino un modelo monárquico tradicional castellano. El ideario ciceroniano fue más fecundo con respecto al arquetipo de gobernante virtuoso y de un gobierno ejercido buscando por el bien común, más orientado a la consecución efectiva de lo *honestum et utile*, que en relación con la forma del Estado. Aun bajo la pretendida autoridad de Cicerón, los tratados políticos medievales y los primeros de la Edad Moderna abogaban monolíticamente por la monarquía como forma única del Estado, se llamase éste como se llamase, reino, república, monarquía o imperio. Incluso aquellos textos que habían partido de las clasificaciones platónica o aristotélica de las formas de gobierno. No se desconocía la realidad histórica republicana, sino que, por el contrario, conociéndose, se desechaba, cuando no se repudiaba.

¿Cuáles pueden ser esos rasgos de republicanismo clásico aplicables a una realidad institucional como el Reino de Castilla? El debate teórico en torno a la aplicabilidad práctica del republicanismo fuera de las ciudades-estado italianas fue muy del gusto humanista[97]. Nos parece que, existiendo ese poso, sin embargo, en atención a la circulación de ideas y a las reclamaciones específicas de los Capítulos comuneros o a los contenidos de la Ley Perpetua, no actuaba en el nivel de la ideología, y ni siquiera en el de la mentalidad política, sino que únicamente informaba más vagamente la cultura política, lo que proporcionaba a ese republicanismo un giro más elitista que popular[98]. Hemos de concluir para el tiempo de las Comunidades en los reinos hispánicos que ese republicanismo cívico de corte clásico se mostró siempre tan acotado[99] que, sin considerarlo

insignificante, no alcanzó proyección teórica duradera al margen de alguna propuesta concreta en el *Tractado* de Alonso de Castrillo.

El peso de la autoorganización de las villas castellanas en los dos siglos anteriores y el surgimiento de aspiraciones políticas entre las élites económicas locales no parecen acreditar por sí solos la orientación republicana de las solicitudes de mayor participación política. Si en algún momento se consideró una exteriorización de esas tendencias el dominio sobre un elemento tan coercitivo del pueblo como las milicias concejiles, la subordinación a la Corona en forma de hermandades con los Reyes Católicos impedía a la altura de 1520 considerar su existencia como una manifestación de republicanismo. Su empleo en la lucha comunera es más bien un recurso práctico para continuar fuera de la reivindicación política la aspiración de participación y no una manifestación institucional republicanizante. Baste, pues, señalar, que es muy difícil proclamar la autoridad de Cicerón para la implantación de una suerte de gran república ciudadana de las villas comuneras.

Atengámonos ahora a la interpretación constatable sobre el modelo italiano de repúblicas locales en el tiempo de las Comunidades. Esto es, tal como se percibía académica y políticamente en la Castilla de la llegada del rey Carlos I antes de la proclamación imperial, puesto que difícilmente hubiera podido construirse con urgencia entre 1517 y 1519 un cuerpo de doctrina republicana castellana únicamente para oponerse a la designación imperial que hubiera dejado intacto el legítimo ejercicio monárquico en la Corona castellana. Es decir, el republicanismo anti-imperial hubiera arrastrado a la vez un republicanismo anti-monárquico de muy difícil encaje, cuando el banderín de enganche de ciudades y villas de conformación, estructura y aspiraciones tan diferentes entre sí era precisamente el respeto de la tradición monárquica castellana.

En consecuencia, nos parece que la dificultad subsiste por igual para la aplicación de un modelo republicano de corte clásico ciceroniano de raigambre greco-romana y de un modelo italianizante al estilo de las repúblicas ciudadanas del norte de Italia, azotadas, además por las aspiraciones de consolidación de gobiernos familiares al estilo de las señorías. El estudio comparado proporcionaba abundantes ejemplos históricos y coetáneos como para distinguir ambos modelos, por cierto, siendo conscientes al menos en Castilla de algunas coincidencias naturales

entre las ciudades italianas y ciertos agrupamientos políticos de los pueblos indianos, particularmente en Nueva España. Ninguno de ellos se colocó como objetivo preferente de las aspiraciones comuneras compartidas entre varias ciudades.

El pretendido republicanismo por influencia de las ciudades-estado del centro y del norte de Italia ha de ser analizado, incluso en la abstracción que supone como modelo de gobierno, con todos los elementos teóricos, pero también contextuales. Las circunstancias que rodearon el régimen comunal italiano medieval son imposibles de trasplantar a la experiencia castellana previa a las Comunidades[100]. Pretender que sea directa y abstractamente trasplantable a la experiencia política de estructuración de los órganos de gobierno y de las funciones institucionales de Castilla a un modelo organizativo republicano pensado para un cuerpo cívico de características tan distintas al del *regnum* peninsular, como es el atomizado del mosaico itálico y para un sistema económico tan diferente supone, simplemente desconocer dos condiciones de la política castellana. Primero, que las ideas políticas para el gobierno de Castilla se habían caracterizado en el siglo anterior al estallido de las Comunidades por un radical realismo, con frecuencia de base empirista, que huía de teorizaciones dotadas de un grado de abstracción, que dificultara las pragmáticas soluciones de gobierno seguidas por los Trastámara. Segundo, que cuanto más nos atengamos a las causas económicas de las Comunidades, más distancia habrá con la estructura productiva de las ciudades italianas septentrionales, tan relevante para comprender el régimen republicano y las tensiones entre repúblicas y *signorie*. Y cuanto más nos ciñamos a las reivindicaciones comuneras concretas, más se percibirá su anclaje con la tradición castellana, tendencia menos universalista o internacionalista de la que hubiera podido abonar la copia de un modelo foráneo de haberse derribado el gobierno de Carlos V.

La tirantez a que habían sometido al reino castellano las ambiciones nobiliarias hasta la llegada de los Reyes Católicos, afloradas de nuevo con ocasión de las regencias posteriores a la muerte de Isabel y de Felipe el Hermoso, no conllevó necesariamente aliviarlas por la vía de escape de la implantación de enclaves republicanos en los señoríos, menos aún en las villas. Las reclamaciones que originaron en Castilla esas tensiones no tuvieron identidad de causa, dinámica de desarrollo, fundamento jurídico y

aspiración política con las que se atribuyeron a las pretensiones justificativas de los líderes de las oligarquías de las ciudades-estado republicanas italianas. El encauzamiento distinto de las relaciones de conflicto político[101] es una de las razones principales por las que la matización del alcance del republicanismo no debe circunscribirse exclusivamente a Carlos V y al movimiento comunero, sino que abarca en su conjunto la primera Modernidad hispánica, que marca una distancia enorme con los movimientos italianos o de otros lugares[102].

Por secundarias y lejanas que nos parezcan las dos consideraciones hoy, el análisis comparado de los sistemas de gobierno enseñado por el aristotelismo hacía a los teóricos de las ideas políticas muy conscientes de las debilidades de la propuesta coetánea italiana de régimen republicano para las ciudades. Tampoco pasaban desapercibidas ambas cuestiones a los ideólogos de la causa comunera, en particular a los provenientes del ámbito eclesiástico, que tenían noticias por sus propias órdenes mendicantes de lo acontecido en las principales repúblicas italianas. La primera de esas circunstancias, que lastraban la utilidad del modelo republicano italiano de los regímenes oligárquicos ciudadanos, era que las ciudades comuneras actuaban en conjunto, y no cada una para sí misma, por tanto, reconocían la existencia de una realidad política e institucional superior, lo que no sucedía en Italia. La coincidencia de peticiones de las ciudades comuneras promovía una identidad castellana que se apoyaba en la historia compartida y en la existencia de un ordenamiento jurídico común, aspectos ambos ausentes en la práctica política italiana de la época. Además, del elemento cultural que sí estaba presente en la idea de Italia, insuficiente durante siglos para neutralizar el potente efecto disolvente de la unidad política, que representaba el poder temporal del papado y la presencia hispánica en amplios territorios de Nápoles y el Milanesado. Las ciudades comuneras eran de y estaban en Castilla y sus dirigentes locales y procuradores en Cortes nunca pusieron tal identidad en duda, imposibilitando que fraguara un germen de disolución institucional desde la reivindicación política independiente de cada ciudad. Cuando se manifiestan diferencias a este esquema es precisamente en contra de la disgregación, como demuestra el caso de la orientación de Burgos a medida que avanzaba la revuelta, no en persecución de una separación del sustrato común castellano, sino de

resolver su situación en el conjunto de los territorios bajo el dominio del Emperador Carlos V.

La segunda circunstancia tenía que ver con las disensiones internas de los órganos de gobierno municipales de las ciudades republicanas italianas, lo que venía a interpretarse por los tratadistas castellanos como la constatación de que, analizadas desde la vertiente práctica, las previsiones aristotélicas sobre la degeneración de la república eran indefectiblemente ciertas. La existencia de repúblicas locales no había disminuido los efectos perniciosos de las banderías, sino que, por el contrario, las habían manifestado en una escala tan pequeña que a nadie le había sido posible sustraerse a la compresión que desde la política se ejercía sobre la sociedad, por la capilaridad de las adscripciones clientelares a las familias oligárquicas enfrentadas por el control de los órganos de gobierno municipales. La presión del patriciado urbano en cada ciudad conminaba a la toma de posiciones del pueblo, temeroso de represalias o de enfrentamientos civiles, en ocasiones con el resultado de la alteración del normal gobierno republicano. No hay que esperar a los Médici para ello. Existía el precedente nefasto de las experiencias incontroladas de Milán con Pagano della Torre como *capitano del popolo* frente al *podestá* después de la derrota de Cortenuova; de Florencia con la revuelta gremial popular de las siete *arti maggiori* y las cinco *arti mediane*; de Siena con los bandos de Tolomei frente a Salimbene. La república tampoco había evitado la continuidad de los enfrentamientos entre güelfos y gibelinos en las ciudades italianas, ni la extensión en regiones más amplias del poder nobiliario como demostraba el señorío de Piamonte, los marquesados de Montferrato y Saluzzo, el condado de Saboya y particularmente el señorío de Milán. Aunque hubiera estabilidad interna, el régimen republicano no garantizaba la armonía, como era de prever con la proliferación de un sistema de *condotta* para la intervención armada, ni la paz con las ciudades vecinas, como bien sabían Volterra, Prato y San Gimignano, en el entorno de Florencia. No era ese el modelo de relación buscado por los comuneros como demuestra la solidaridad de Medina del Campo con Segovia, que le costó el incendio de agosto de 1520[103].

A ello había que añadir las tensiones de concentración del poder en cada ciudad para afianzar señorías estables, que alternaban con períodos

republicanos. Es suficientemente ilustrativa de la propensión a la concentración de poder la mención de los Médici en Florencia, Boccanegra en Génova, Gonzaga en Mantua, Grimaldi en Mónaco, Este en Ferrara y Módena, Visconti y Sforza en Milán, o Montefeltro en Urbino, que debilitaban la efectividad del modelo republicano como prototipo exportable[104]. El republicanismo de los comuneros no podría, en consecuencia, ser entendido como una doctrina unificada, ni siquiera como un rasgo ideológico predominante en su propuesta, en tanto que ni siquiera atendía al presupuesto básico de la eliminación de una jefatura del Estado castellano desprovista del principio dinástico. Por su oposición al Imperio tampoco hubiera sido imaginable la sustitución del principio dinástico por el electivo para mantener la forma monárquica, de manera que puede concluirse que el mantenimiento de la monarquía hereditaria como institución máxima de la organización política impide considerar revolucionario el cambio de los elementos principales del entramado político y jurídico de Castilla. En consecuencia, solo cabe considerar de forma fragmentaria las derivadas secundarias del republicanismo clásico cuando se analizan las ideas políticas de las Comunidades[105].

Una forma mucho más matizada de observar la influencia del republicanismo sobre el movimiento comunero es la que se relaciona no tanto con la forma de Estado perseguida por la revuelta, como el empleo de una cierta carga del lenguaje político. El paradigma lingüístico del republicanismo en la primera Edad Moderna se caracterizaría por un código léxico secularizado de la virtud cívica que cambia en parte el conocimiento cristiano hacia una aspiración más profunda de la libertad frente al lenguaje exclusivamente escatológico de la redención cristiana en la visión medieval[106]. Tampoco parece esta vía enteramente aplicable al pensamiento político castellano. El lenguaje manejado en este tiene una carga jurídica de mayor profundidad en la que la república bien ordenada se relaciona en mayor medida con la potestad soberana del rey que con los componentes de la ciudadanía, a diferencia del modelo italiano[107]. El mayor punto de aproximación sería el viraje hacia un republicanismo de sesgo cristiano que encuentra en la devoción por el bien común del buen ciudadano[108] un impulso para involucrarse en los asuntos de la comunidad[109], que estaría en la base de la participación de tantos religiosos en el bando comunero. Ese

sentido del lenguaje como elemento cohonestador de lo republicano puede encontrarse en otras revueltas contra el poder monárquico de los Austrias durante los siglos XVI y XVII, con una mezcla en la retórica republicana de referencias al clasicismo romano, a la virtud cívica, al patriotismo ciudadano y a la vinculación entre ley y libertad[110]. En el caso de Alonso de Castrillo, a ese componente del lenguaje político republicano presente en las fuentes clásicas se une otra justificación de índole práctica y más moderna, que es la rendición de cuentas del gobernante, que se relaciona teóricamente con la limitación de la potestad ejecutiva en cuanto al ámbito material y al período de desempeño del gobierno en cuanto a su duración temporal, facetas ambas incompatibles con el modelo monárquico castellano puro.

Este sentido de republicanismo como referencia contextual de la protesta y como almacén de recursos retóricos justificativos de la libertad y de la participación, en cambio, sí puede encontrarse en el discurso político comunero. Es mucho más difícil de sostener que esto penetre desde la esfera formal del lenguaje hasta el ámbito material del cambio de la forma del Estado. No puede dejar de anotarse, sin embargo, que las consignas comuneras y los lemas sobre la libertad produjeron en el bando realista la sensación no solo de levantarse contra el Emperador, sino también de alzarse contra la monarquía. La cita de la opinión del marqués de Villena[111] suele esgrimirse como confirmación de la percepción del republicanismo comunero de Toledo. Manuel Danvila refiere también esa sensación en los carolinos, antes y después de Villalar, hasta en el Almirante y el Emperador mismo[112].

Con todo, no podemos dejar de señalar que ha existido una cierta amplificación interesada fruto de una cierta reelaboración posterior de percepciones muy limitadas sobre el republicanismo italianizante de algunos comuneros. En primer lugar, se ha apuntado ya que no todos los comuneros principales, ni todas las ciudades dejaron fluir la idea de republicanismo de carácter ideológico como liberación de la sujeción a la monarquía y contrario al modo en que Carlos V y sus colaboradores la ejercían[113]. En segundo lugar, dentro del bando comunero, no parece haber sido idéntico el manejo del republicanismo en la esfera teórica a la que se refieren Alonso de Castrillo y Antonio de Guevara con su uso práctico en la

redacción de los Capítulos o de la Ley Perpetua[114], siendo más amplias las posibilidades para las ideas políticas que para la dirección efectiva de la política comunera en sus iniciativas conjuntas. Dos precisiones deben añadirse en este punto. De un lado, es posible apreciar un componente un tanto elitista en el republicanismo teórico de Alonso de Castrillo, en lo que tiene de resabio ciceroniano clásico como en su visión de las ciudades italianas. El elitismo respecto a su consideración del republicanismo italiano deriva del carácter oligárquico del poder local en las principales ciudades-estado republicanas. Con la concentración del verdadero poder decisorio en manos de unas pocas familias de grandes recursos económicos, empleados por igual en el mecenazgo cultural y artístico y en la dedicación a la política. En lo que se refiere al republicanismo de corte clásico, Alonso de Castrillo reconoce abiertamente su limitación a los caballeros y no a los burgueses dedicados a actividades económicas (una nueva inconsistencia para aplicar el modelo italiano), ya que la natural avaricia de las actividades comerciales y productivas los convertía en «ciudadanos imperfectos». Esto es, el republicanismo era abiertamente limitativo de la participación política del común a gran escala, puesto que se predicaba posible únicamente para una parte muy reducida de la sociedad.

De otro, atenerse estrictamente a las acciones de las Comunidades conlleva interpretar en el curso de ese pretendido republicanismo un afán de tan difícil encaje como la aspiración expresada manifiesta y reiteradamente por los comuneros de contar con el respaldo de la reina Juana. La cantidad de veces que se dice actuar a favor del rey o de la Corona contrasta significativamente con las escasas evidencias fehacientes y expresas que se quisiera cambiar el sistema. Cierto es que en política en ocasiones las estrategias coyunturales construyen alianzas ideológicamente inconsistentes, pero ver en estos estrechos términos el supuesto interés táctico de unos republicanos convencidos por suscitar la adhesión de la reina propietaria es difícil de cohonestar con el resto de las evidencias de sus reivindicaciones.

En tercer término, algunas de las confirmaciones son suficientemente posteriores como para dar sensación de coetaneidad, pero en realidad haber sido ya reelaboradas; en particular es la impresión que se obtiene de algunos apuntes de Maldonado, Sandoval y el mencionado pasaje de Ulloa.

En cuarto lugar, dentro del bando realista es la insistencia desde una esfera muy reducida, pero influyente en el círculo íntimo de confianza de Carlos V, la que lanza y refuerza el republicanismo, tanto por una posición ideológica, para no emplear el término prejuicio, como por interés estratégico para sembrar la desunión en aquellas villas adheridas a la protesta que no deseaban cambiar la monarquía, e incluso tampoco al rey, sino solo su modo de gobierno y el de sus delegados en Castilla durante su ausencia. Como ejemplo, ponemos la mencionada carta del marqués de Villena, que tan insistentemente se cita como fuente de autoridad sobre el republicanismo comunero, pero frecuentemente sin el soporte o acompañamiento de otras opiniones semejantes. Cuando tanto se comentó con evidencia documental en el bando carolino sobre las causas, las estrategias y la dinámica de la revuelta, resulta sorprendente la falta de acuerdo sobre la profundidad de algo tan relevante como la supresión de la propia monarquía como forma política del Estado. Parece muy elocuente el informe del Cardenal Adriano de Utrecht al Emperador fechado en Valladolid a 30 de junio de 1520[115] en la que al trasladar que los toledanos se reafirman pertinazmente en su protesta no lo hace en virtud de su propia apreciación, sino prudente y distanciadamente aludiendo a que eso es lo que se entiende por las cartas del marqués de Villena a su hermano. Por último, sobre esta cuestión se ha vertido un caudal de opiniones muy diferentes que acentúan un carácter ideológico añadido *ex post*, que estaba ausente en la literalidad de las propuestas comuneras.

Tanto José A. Maravall como Joseph Pérez esgrimieron fundadas cautelas sobre la posibilidad de considerar ese apunte de republicanismo comunero a la manera contemporánea[116]. Xavier Gil Pujol, al destacar la singularidad de la sensibilidad republicana del *Tractado* de Alonso de Castrillo[117], permite comprender adecuadamente su esfera propia, más volcada hacia el orden equilibrado de las ciudades sobre la base de la sociabilidad natural que hacia la formulación abstracta de una teoría del gobierno del reino en su totalidad.

Todo ello nos reafirma, con un sentido más politológico, en la conclusión de que el republicanismo efectivamente defendido, más allá de sus variantes doctrinales en algunos teóricos comuneros, no revestía carácter modificador del sistema político en lo que se refiere a la forma del

Estado castellano, en el mismo sentido ya aludido al analizar el carácter revolucionario del movimiento. Quizás la mejor constatación del particularismo relajado de ese republicanismo comunero es que unas partes relevantes de ese ideal, en lo formal y en el lenguaje político, terminaron por incorporarse en distinta medida en el gobierno carolino. Con la normalización acaecida tras acallarse los ecos más violentos de las Germanías y las Comunidades terminan por cumplirse algunas de las reivindicaciones comuneras contenidas y resumidas en los diferentes capítulos, en el tiempo y en la manera en que lo estimara oportuno y conveniente Carlos V, con la sola excepción del poder de las Cortes y el sometimiento del gobierno regio a fiscalización, más allá de la amplia fórmula de la ley divina, aunque estos aspectos eran tan notorios que se dio la impresión duradera de un poder real crecientemente *ab legibus solutus*, todo ello sin caer en el riesgo de considerarse tiranía.

---

1 Muchas de las ideas sobre el rey y el proyecto dinástico están desarrolladas del artículo Salvador Rus Rufino, «Quel Reyno no manda al Rey: y no el Rey al Reyno. La legitimidad de Carlos I en el tiempo de las Comunidades de Castilla quinientos años después». *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23/2, 2020, pp. 151-161.

2 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 252.

3 Para el rey Carlos I de España y V de Alemania usaremos el ordinal correspondiente a rey de España, excepto cuando se haga referencia a él como Emperador.

4 Antonio Cánovas del Castillo, «De las ideas políticas de los españoles durante la Casa de Austria (Apuntes críticos)», *Revista de España* IV, 1868, p. 520; José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 87-91 y 203.

5 En línea con las movilidades horizontal-territorial y vertical-ascendente a las que alude José A. Maravall, *Las Comunidades de Castilla*, cit., p. 28, lo que reduce mucho la pretendida revolución a los movimientos de las élites, que es excesivamente restrictivo cuando gran parte del protagonismo es del común.

6 Aunque podría decirse que en estos años se está asistiendo a la primera conformación moderna de las relaciones sociales que tiene mucha relevancia a los efectos de la percepción del deber de obediencia y la capacidad de resistencia en las Comunidades; para todo el período moderno y sus progresivos cambios ver las amplias propuestas de José I. Fortea, Juan E. Gelabert y Tomás A. Mantecón, *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Universidad de Cantabria, Santander, 2002, pp. 17-31 y 47-68; Jean Paul Zúñiga (comp.), *Negociar la obediencia: autoridad y consentimiento en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Comares, Granada, 2013, pp. 1-10.

7 Agustín de Argüelles, *Discurso preliminar a la Constitución de 1812*, introd. de Luis Sánchez Agesta, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, p. 72.

8 Francisco Martínez Marina, *Teoría de las Cortes o Grande Juntas nacionales de los reinos de León y Castilla: monumentos de su Constitución política y de la soberanía del pueblo, con algunas observaciones sobre la Ley Fundamental de la monarquía española, sancionada por las Cortes generales y extraordinarias, y promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812*, Imprenta de Fermín Villalpando, Madrid, 1813, tres tomos.

9 Francisco Martínez de la Rosa, *Bosquejo histórico de las Comunidades*, en *Obras Dramáticas*, Espasa Calpe, Madrid, 1954, pp. 1-115.

10 Juan Romero Alpuente, *Historia de la revolución española y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989. Al mismo tiempo, Henri Ternaux Compans publicó la crónica de Pedro de Alcocer, *Les comuneros: d'après l'histoire inédite de Pedro de Alcocer*, Paulin editeur, París, 1834.

11 Ángel Rivero Rodríguez, «El mito comunero y la identidad nacional española», en Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño y Bernardo J. García García (eds.), *La Monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, Fundación Carlos de Amberes, Madrid, 2004, pp. 724-737.

12 En 1821 el *Dictamen de la comisión especial encargada de informar a las Cortes*, cit., p. 9 calificó el final del movimiento como «Cayó pues marchita estando aun en flor la libertad del pueblo castellano bajo la hoz del despotismo, y el nombre de los comuneros ha sido entre nosotros por espascio de tres siglos objeto de calumnia y execracion para el vulgo de los escritores, que ignorantes ó venales no han alcanzado á ver mas que lo que estaba en su rededor, ó han llevado por máxima adular á los poderosos; siendo solamente recordado con entusiasmo y gratitud por una corta porcion de hombres ilustrados que lloraban en secreto su ruina, y en ella la de la patria». Víctor A. Du Hamel, *Historia constitucional de la Monarquía española*, cit., vol. I, pp. 288-289 alabó la valentía y la determinación de Juan de Padilla para oponerse a las exigencias del rey Carlos I y sus colaboradores.

13 Algunos ejemplos podemos encontrar en las obras de autores como Jaime Balmes, *El protestantismo en comparación con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, en *Obras Completas*, ed. de Ignacio Casanovas, vol. VIII, tomo IV, Biblioteca Balmes, Barcelona, 1925, pp. 200-208; Antonio Ferrer del Río, *Decadencia de España. Primera parte. Historia del Levantamiento de las Comunidades de Castilla 1520-1521*, Establecimiento Tipográfico de Mellado, Madrid, 1850; Modesto Lafuente, *Historia General de España*, tomo XI, Establecimiento Tipográfico de Mellado, Madrid, 1858.

14 Manuel Colmeiro, *De la Constitución y del Gobierno de los reinos de León y Castilla*, Imprenta de J. Martín Alegría, Madrid, 1855.

15 Emilio Castelar, *Discursos parlamentarios*, Congreso de los Diputados, Madrid, 2003.

16 Joaquín Costa, *Historia crítica de la revolución española*, ed. de A. Gil Novales, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

17 Gumersindo de Azcárate, *Minuta de un testamento (Ideario del krausismo liberal)*, ed. de J. L. Monereo, Editorial Comares, Granada, 2004.

18 Véase Konrad Häbler, «Zur Geschichte der kastilischen Comunidades. 1520-21», *Historische Zeitschrift*, 95, 1905, pp. 385-434 y Ludwig Pfandl, *Historia de la Literatura Nacional Española en la Edad de Oro*, Editorial Gili, Barcelona, 1933, original *Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit*, Herder, Friburgo im Breisgau 1929.

19 Ángel Ganivet, *Idearium español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, 12.ª ed.

20 Ricardo Macías Picavea, *El problema nacional*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1899.

21 Rafael Altamira, *Historia de la civilización española*, Manuel Soler, Barcelona, 1901.

22 Roberto López Vela, «Las Comunidades: ¿lucha por la libertad o feudalismo concejil? El debate sobre la "revolución" en la historiografía de la Restauración», *Investigaciones Históricas*, 24, 2004, pp. 105-138.

23 Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 tomos, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965-1967, 2.ª ed.

24 Manuel de Bofarull y Romañá, *Las antiguas Cortes. El moderno Parlamento. El régimen representativo orgánico*, s.n., Madrid, 1912.

25 Juan Vázquez de Mella, *Selección de elocuencia e historia*, en *Obras Completas*, vol. I, Junta Nacional del Homenaje a Mella, Madrid, 1932, 2.ª ed.

26 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, seis tomos, Establecimiento Tipográfico de la viuda e hijos de M. Tello, Madrid, 1897-1900.

27 Manuel Azaña, *Plumas y palabras*, Crítica, Barcelona, cit., p. 54: «Merced al suceso de Villalar, el devenir constitucional español tomó tal rumbo que, mirando al fondo de las cosas, no se ha rectificado todavía». En este sentido también se pronunció el historiador inglés Henry Latimer Seaver, *The Great Revolt in Castile. A Study of the Comunero Movement of 1520-1521*, Constable & Company Limited, Londres, 1930.

28 Américo Castro, *La Celestina como contienda literaria*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

29 Enrique Tierno Galván, «¿Es el *Lazarillo* un libro comunero?», en *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político*, Universidad de Salamanca, Salamanca, noviembre-diciembre, 1957, «De las Comunidades o la historia como proceso», en *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político*, Universidad de Salamanca, Salamanca, mayo-octubre, 1957, textos publicados en *Escritos (1950-1960)*, Tecnos, Madrid, 1971.

30 Demetrio Ramos, *Historia de las Cortes tradicionales de España*, Aldecoa, Burgos, 1944.

31 José Antonio Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit.

32 Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, cit., p. 261. El libro comienza con estas palabras: «La revolución que vamos a estudiar…», p. 9; en otros lugares afirmó que los actos, la actitud y las propuestas eran revolucionarias, pp. 109, 112, 117, 141, 158, 167, 172, 177, 195, 203, 250, 302, y en otros lugares.

33 Joseph Pérez, «Pour une nouvelle interpretation des Comunidades de Castilla», cit., *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, cit., «Tradición e innovación en las Comunidades de Castilla», *Hommage des hispanistes français à Noël Salomon*, Editorial Laia, Barcelona, 1979 y «Las Comunidades de Castilla. Nuevas Perspectivas», en Martínez Gil (ed.), *En torno a las comunidades de Castilla: actas del Congreso Internacional Poder, Conflicto y Revuelta en la España de Carlos I*, Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 2002, pp. 133-146.

34 Juan I. Gutiérrez Nieto, *Las comunidades como movimiento antiseñorial*, Barcelona, Planeta, 1973. Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., afirma que «en aquella Junta [Cortes y Junta General del Reino] nada se procuraba con más ahínco que reducir a la obediencia a los nobles de España, que no aprobaban el partido de los plebeyos».

35 Stephen Haliczer, *Los Comuneros de Castilla. La forja de una revolución, 1475-1521*, cit.

36 Nos referimos al ciclo revolucionario de finales del siglo XVIII, la que dio lugar a la independencia norteamericana de 1776 y la revolución francesa de 1789. El trabajo clásico de Jacques Godechot, *Les Révolutions 1770-1799*, PUF, París, 1965, es muy ilustrativo y una excelente introducción para conocer este período de revolucionario atlántico-europeo.

37 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 33, 34, 116, 117, 153, 154 y 212.

38 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 55-62.

39 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 191-195; Juan I. Gutiérrez Nieto, *Las Comunidades como movimiento antiseñorial*, cit., pp. 254-291; Enrique Tierno Galván, «De las comunidades o la historia como proceso», en *Escritos (1950-1960)*, cit., pp. 312-314.

40 Julio Valdeón Baruque, «¿La última revuelta medieval?», *Cuadernos Historia 16*, 24, 1985, pp. 4-12.

41 Pablo Sánchez León, *Absolutismo y Comunidad. Los orígenes sociales de la guerra de los comuneros de Castilla*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1998, «La Constitución histórica del sujeto comunero: orden absolutista y lucha por la incorporación estamental en las ciudades de Castilla, 1350-1520», en Fernando Martínez Gil (ed.), *Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I*, Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, 159-208.

42 Máximo Diago Hernando, *Le Comunidades di Castiglia (1520-1521). Una rivolta urbana contro la monarchia degli Asburgo*, Edizioni Unicopli, Milán, 2001.

43 Pablo Fernández Albadalejo, *Fragmentos de Monarquía. Trabajos de historia política*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 54.

44 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit. Parecida orientación subyace en la interpretación de José L. Bermejo Cabrero, con mayor atención a la intención

legitimadora de los comuneros sobre la base de la tradición jurídica castellana, «La gobernación del reino en las Comunidades de Castilla», *Hispania*, 124, 1973, pp. 249-264.

45 Ramón Menéndez Pidal, «Carlos V y las comunidades vistas a nueva luz documental», en *El Padre Las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII*, Espasa Calpe, Madrid, 1958, p. 82. La misma idea la defendió Luis Bonilla, *Las revoluciones españolas en el siglo XVI*, Editorial Guadarrama, Madrid, 1972, pp. 117-120 y 223-225.

46 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 142: «acordaron entre sí buscar forma cómo hacer una gran junta de gente popular, para que desde allí resultase quedar ansí unidos y animados».

47 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 161-162.

48 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 110-111.

49 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 147: Carlos V «ordenó dejar por gobernador destos reinos de Castilla al cardenal Adriano, para evitar las invidias y parcialidades si dejara algún grande de Castilla»; Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., se hace eco del descontento que provocó el viaje a Alemania, p. 61: Se había extendido el rumor de que «Xevres y otros principales extranjeros hacían marchar al rey casi por fuerza para pasarlo ellos como príncipes entre los suyos y robar a España desde lugar seguro».

50 Máximo Diago Hernando, «La representación ciudadana en las asambleas estamentales castellanas: Cortes y Santa Junta Comunera. Análisis comparativo del perfil sociopolítico de los procuradores», *Anuario de Estudios Medievales*, 34/2, 2004, pp. 599-665, es quizá el estudio más completo y documentado sobre esta institución política.

51 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 214: la reina «aunque por su enfermedad y falta de juicio tenia poca cuenta y cuidado en las cosas que pasaban».

52 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 87-88.

53 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, vol. II, cit., pp. 76-81, donde se recoge el texto que la Alianza y hermandad jurada que las ciudades y villas del Reino realizaron en Tordesillas el 25 de septiembre de 1520.

54 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 170: «procuraron por todas las vías que pudieron que [la reina] firmase cartas y provisiones; pero jamás lo pudieron acabar con ella, como gran tiempo había que no lo había querido hacer… á ninguna cosa acudió la Reina, antes les dijo que no había necesidad de ello; pero ellos, no obstante esto, publicando y diciendo que ella no mandaba, y teniendo formas y maneras como ciertos escribanos diesen testimonio que ella mandaba y quería que se entendiesen en la gobernación del reino, comenzaron luego á gobernar como reyes, aunque en nombre de la Reina, en la forma que adelante se dirá».

55 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 167.

56 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 168.

57 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 168.

58 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 193.

59 Stephen Haliczer, *Los comuneros de Castilla. La forja de una revolución (1475-1521)*, cit., pp. 17-18.

60 Juan Maldonado descalificó las intenciones y las actuaciones de la Cortes y Junta General del Reino instalada en Tordesillas de Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 130: «la Santa Junta (así llamada vulgarmente) decretó trasladar el lugar de sus sesiones a Tordesillas, donde la reina Juana, madre de Carlos, tiene su palacio y asiento, para que con su presencia adquiriesen mayor autoridad los santos padres». Asimismo, también criticó la instrumentalización que hicieron en su favor con mentiras de la figura de la reina Juana I, p. 131: «La reina, que manifestó que se agradaba más bien que desaprobaba lo que la aseguraban, les dio motivo para esparcir por España varios rumores, de que la reina quería gobernar su reino por sí con acuerdo de la Santa Junta, reducir los tributos, dar leyes a los magistrados, oír las quejas tanto de los pueblos como de los particulares y reducirlo todo a la medida de la justicia».

61 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 111-113; Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, pp. 533-535.

62 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 117-122.

63 El movimiento de las Comunidades fue referenciado por Karl Marx, *Revolución en España*, ed. de Manuel Sacristán, 3.ª ed., Ediciones Ariel, Barcelona, 1970, pp. 70-71: «el pretexto inmediato [de la guerra], como a menudo ocurre, fue facilitado por la clique que bajo los auspicios del cardenal Adriano exasperó a los castellanos por su insolente rapacidad, vendiendo cargos públicos al mejor postor y haciéndose culpable de manifiestos y cohechos de la justicia. Pero la oposición contra la camarilla flamenca no pasó de la superficie del movimiento. En el fondo se trataba de la defensa de las libertades de la España medieval contra los abusos del absolutismo moderno».

64 Una estructura parecida a la de πόλις griega que estaba compuesta por la misma πόλις (ciudad-estado), el πολίτες (ciudadano) y por la πολιτεία (la constitución política y cuerpo legislativo).

65 Aun cuando se aceptase la premisa del presidente del Consejo Real, el arzobispo de Granada en su misiva al Emperador sobre que los Capítulos comuneros ansiaban «con falsas apariencias quitar a V. M. el poder sobre todos sus reinos», tal como recoge Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, vol. III, cit. p. 485, la merma del poder del gobernante no equivale a la supresión de su institución que, en este caso y dado que ocupa la cúspide del poder, implicaría cambiar la forma del Estado y, con ella, el sistema político.

66 Ver Gema Sánchez Medero y Rubén Sánchez Medero, «El sistema político y sus elementos», en *Sistemas políticos en Europa*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2014, pp. 17-42.

67 Con la dificultad que entraña siempre aplicar retrospectivamente conceptos de la Ciencia Política a las ideas de la Edad Moderna, el enfoque sistémico de David Easton, *The Political System*, Alfred Knopf, Nueva York, 1953 y *Varieties of Political Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966 (en la edición española *Enfoques sobre teoría política*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969, p. 221) resulta excesivamente abstracto para entramados políticos de la Edad Moderna, pero permite comprender que puede concluirse sin tenerse que atener a categorías jurídicas que el sistema político queda incólume en las Comunidades atendiendo a la asignación autoritaria de los valores de ordenación

política de la sociedad y el reino-institución castellano. Más claramente las perspectivas institucionalistas (Samuel Phillips Huntington, *Political order in changing societies*, Yale University Press, New Haven, 1968) y funcionalistas (Gabriel Almond, «A functional approach to comparative politics», en *The politics of the developing areas*, Princeton University Press, Princeton, 1960, pp-3-64) del sistema político concluirán sin duda en el mismo sentido la permanencia del sistema en los planteamientos comuneros, respectivamente atendiendo al mantenimiento de las instituciones —ideológicas y orgánicas— y a la socialización y comunicación políticas; incluso desde una óptica conductista (David Ernest Apter, *The Politics of Modernization*, The University of Chicago Press, Chicago, 1965) puede verse que, aun dentro del cambio de patrones de mando propuestos por los comuneros, hay gran permanencia de normas sociales y pautas de autoridad prevalentes.

68 Vale para percibir este distinto rendimiento de la propuesta de cambio desde el sistema político hasta el régimen político el concepto de Maurice Duverger *Institutions politiques et droit constitutionnel (I. Les Grands Systèmes Politiques)*, PUF, París, 1955.

69 De nuevo siguiendo la propuesta diferenciadora entre sistema y régimen político en Maurice Duverger, *Instituciones políticas y Derecho constitucional*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 33.

70 Los textos claves fueron transcritos y publicados por José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 597-665. Incluye Carta de los frailes de Salamanca (pp. 597-598), Capítulos de lo que ordenaban de pedir los de la Junta (pp. 599-602), Capítulos de la Ciudad de Valladolid (pp. 603-626), Capítulos de la Ciudad de Burgos (pp. 627-637), Capítulos de Tordesillas (pp. 638-655) y Capítulos de Fray Francisco de los Ángeles (pp. 656-665). En todos estos textos se repiten una y otra vez las mismas peticiones sobre la presencia del rey, la prohibición de sacar moneda, carne, pan, cueros, etc. del reino, impedir la extranjerización de la administración, limitar los gastos de la Corte, etc.

71 Benjamín González Alonso, «La fórmula *Obedézcase pero no se cumpla* en el Derecho castellano de la Baja Edad Media», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 50, 1980, pp. 469-488.

72 Después de su giro desde una resistencia más pasiva en *An den christlichen Adel deutscher Nation* de 1520, la necesidad personal que sintió el propio Lutero de atemperar las derivadas políticas más intensas de su propuesta de desobediencia al Emperador en un momento tan próximo a las Comunidades como la *deutscher Bauernkrieg* entre 1524 y 1525 muestra los inconvenientes del providencialismo respecto a todo sistema político, obligando a abandonar el inicial radicalismo justificativo de un alzamiento armado contra el poder establecido para pasar a *Ermahnung zum Frieden* y después a la activa posición contraria de *Wider die Mordischen und der Bawren Reubischen Rotten* en apenas unos meses.

73 Capítulo de la Ciudad de Valladolid, José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 603: «Se mira al bien público destos Reynos y se rremedien los agravios y exorbitancias pasadas pues que en esta consyste el servicio de dios e de la rreya e rrey su hijo nuestros señores».

74 Capítulo de la Ciudad de Valladolid, José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 613-614 cuando se refiere a los títulos de hidalguía y a las exenciones de impuestos que proliferaron tanto, propusieron «que se mande que todos estos a quien los dichos privillegios fueron concedidos dentro de un breve termino los traygan para ques se vean y hesaminen los que fueron comprados e ávidos por dinero y los que no fueron dado con justa causa para que

todos aquellos se anulen y se Reboquen pues que son dañosos asy a la corona rreal como al bien publico destos Reynos y los que no los traxieren y presentaren en el dicho tiempo que queden por Revocados y no puedan gozar dellos y se tornen sus dueños los dineros que por ellos dieron».

75 Benjamín González Alonso, «Consideraciones en torno al Proyecto de ley perpetua de las Comunidades de Castilla», en *V Simposio Toledo Renacentista*, vol. 2, Universidad Complutense, Madrid, 1980, pp. 121-144 y «Las Comunidades de Castilla y la formación del Estado absoluto», *Revista de Historia del Derecho*, II/1, 1978, pp. 265-313; José L. Bermejo Cabrero, «La Gobernación del reino en las Comunidades de Castilla», *Hispania*, 33, 1973, pp. 249-264; Jesús L. Castillo Vegas, «Las bases filosófico-jurídicas y políticas del pensamiento comunero en la Ley Perpetua», cit., pp. 343-371; Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda, «La Ley Perpetua, ley fundamental del Reino en la revuelta comunera», en István Szászdi León-Borja y María Jesús Galende Ruiz, (coords.), *Carlos V: conversos y comuneros: Liber Amicorum Joseph Pérez*, Centro de Estudios Camino de Santiago, Valladolid, 2015, pp. 451-484; Ramón Peralta, *Ley Perpetua de la Junta de Ávila (1520). Fundamento de la democracia castellana*, Actas, Madrid, 2010.

76 Capítulos de Tordesillas, José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 638.

77 Capítulos de Tordesillas, José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 638.

78 Capítulos de Tordesillas, José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 639: «el tiempo que Su Alteza estuviere ausente de estos reinos, por cuya causa hay necesidad de haber gobernadores en ellos, y que en cualquier caso que haya necesidad de gobernador o gobernadores por ausencia de rey o de cualquier manera, que los tales gobernador o gobernadores sean naturales por origen de estos reinos de Castilla o de León, puestos y elegidos a contentamiento del reino, en quien concurran esta calidad y naturales, y las otras calidades que la ley de la partida dispone».

79 Capítulos de Tordesillas, José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 638: «de no traer ni traya consigo flamencos, no franceses, ni de otra nación, para que tengan oficios algunos en su casa real»; «no traigan ni tengan en estos reinos gente extranjera de armas para en guardar a su persona real, ni para defensión de sus reinos, pues que en ellos haya en muy grande número y abundancia de gentes de armas muy belicosa, que bastan para defensión destos sus reinos y aun para conquistar otros, como fasta aquí han fecho».

80 Capítulos de Tordesillas, José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 638-639: «Porque haciéndose así al modo y costumbre de los dichos señores reyes pasados, cesarán los inmensos gastos y sin provecho que en la mesa y casa de Su Majestad se hacen».

81 Capítulos de Tordesillas, José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 640, capítulos 14-17 «Y por ello los dueños y moradores de dichas casas no sean obligados a los recibir».

82 Capítulos de Tordesillas, José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 640:-641 «Pues es aumento de las rentas reales y bien destos reinos, porque siempre han venido a la cámara real mas dinero de los encabezamientos que no de los arrendamientos, pujados por las quiebras que ha habido y hay en los arrendadores, y las rentas son mejor pagadas y están más

seguras, y las pujas quedan en prometidos y entre los otros oficiales; e por los encabezamientos los reinos no son fatigados».

83 Recuerda la condición impuesta en el testamento de Isabel la Católica a Fernando al designarlo gobernador: «que bien e debidamente regira e gobernara los dichos mis reinos..., e que los acrecentara..., e que guardara e conservara el patrimonio real e no enagenara ni consentirá enagenar cosa alguna».

84 Capítulos de Tordesillas, José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 648.

85 Capítulos de Tordesillas, José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 643-644, véase también los capítulos 34-42 en los que se trata lo relativo a la moneda y metales preciosos.

86 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, p. 502, el Cardenal Adriano escribió en una carta al Emperador que los comuneros querían «echar a los grandes de la gobernación».

87 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 222-226.

88 Claudia Möller Recondo, «“Con la iglesia hemos topado”. El Cabildo catedralicio, la Universidad de Salamanca en las Comunidades de Castilla», en István Szászdi León-Borja (coord.), *Iglesia, eclesiásticos y la revolución comunera,* Centro de Estudios del Camino de Santiago, Sahagún, 2017, pp. 151-173.

89 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 296.

90 Sobre la extensión de la idea republicana como referente comunero para el bando imperial el ejemplo «volevano che le cittá fossero libere come in Italia et in Lamagna», de Alfonso de Ulloa, *La vita dell’invittissimo Imperator Carlo Quinto*, Vincenzo Valgrisi, Venecia, 1560, p. 67 rev. citado por Joseph Pérez, «Pour una nouvelle interpretation des Comunidades de Castilla», cit., p. 271, del que se hace eco también Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 155.

91 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 142.

92 Así los de la Escuela de Cambridge; ver orientación general en Quentin Skinner, *Visions of Politics. Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; Philip Pettit, *Republicanism: a theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

93 Dario Castiglione, «Republicanism and its Legacy» *European Journal of Political Theory*, 4, 2005, pp. 453-465.

94 Algunos acercamientos al republicanismo durante la época de los Austrias en Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish American Social and Political Theory, 1513-1830*, Yale University Press, New Haven, 1990; Manuel Herrero Sánchez (ed.), *Repúblicas y republicanismo en la Europa moderna (siglos XVI-XVIII*), FCE, Madrid, 2017.

95 Werner Maihofer, «The ethos of the republic and the reality of politics», en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 283-292.

96 Ver Martin van Gelderen, «Contested kingship. Conceptions of monarchy and civil power in Spanish and Dutch political tought, 1555-1598», en *Congreso Internacional Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II*, Parteluz, Madrid, 1998, t. 1, pp. 365-377; Karin Tilmans, «Republican Citizenship and Civic Humanism in the Burgundian-Habsburg Netherlands (1477–1566)», en Martin van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 107-126; Eric Wilson, *Savage Republic: De Indis of Hugo Grotius, Republicanism and Dutch Hegemony within the Early Modern World-System*, Martin Nijhoff, Leiden, 2008, pp. 137-187.

97 Xavier Gil Pujol, «Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions», en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner, *Republicanism. A Shared European Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 263.

98 Sobre la cultura global de las élites modernas en España ver dentro del gran estudio coordinado por Enrique Soria Mesa, Juan Jesús Bravo Caro y José Miguel Delgado Barrado, *Las élites en la época moderna: la monarquía española*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2009, en particular el capítulo de Jesús Manuel González Beltrán «Élites de poder, gobiernos locales e intereses particulares», pp. 87-98 del vol. III, *Economía y poder*; y los capítulos del volumen IV, *Cultura*, de Noemí Cubas Martín, «El gremio universitario y la monarquía: graduados por Salamanca en el siglo XVI», pp. 117-128, y de Isabella Iannuzzi, «Salamanca docet: pautas culturales para la formación de una nueva clase dirigente a mediados del siglo XV», pp. 219-230. Y sobre la evolución posterior del republicanismo castellano ver Domingo Centenero de Arce, *De repúblicas urbanas a ciudades nobles: un análisis de la evolución y desarrollo del republicanismo castellano (1550-1621)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, pp. 14-27.

99 Francisco J. Aranda Pérez, «"Repúblicas ciudadanas". Un entramado político oligárquico para las ciudades castellanas en los siglos XVI-XVII», *Estudis*, 32, 2006, pp. 7-46; Xavier Gil Pujol, «Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa», *Estudis*, 34, 2008, pp. 111-148.

100 Sobre las implicaciones del peso de lo rural en las comunidades cívicas italianas y su resistencia a la agrupación en reinos en la tradición bajomedieval ver Sandro Carocci, «Señorío italiano, señoríos del Lacio, comunidades rurales», en Ignacio Álvarez Borge (dir.), *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media*, Universidad de La Rioja, Logroño, 2001, pp. 67-90.

101 Sin detenernos en esta cuestión accesoria, aquí, no puede olvidarse de que desde el disenso entre Platón y los sofistas, había estado ausente del debate de las ideas políticas la formulación de una teoría sobre el conflicto político y su tratamiento ideológico precisamente hasta la Edad Moderna con el debate suscitado por Maquiavelo sobre la prevalencia del conflicto sobre el orden en los Discursos, que dejará una profunda huella en la tratadística española, que solventará la cuestión sobre la base teológica del orden natural que el régimen político debe transmitir. Mientras que las ideas políticas castellanas parten de un profundo idealismo, tanto Maquiavelo como Hobbes se mostrarán en este punto abiertamente antiplatónicos, ver Enrique Serrano Gómez, «El conflicto político. Una reflexión filosófica», *Estudios Políticos*, 11, 1997, pp. 35-60.

102 Ver la conclusión de Helmut Koeningsberger, «Republicanism, monarchisim and liberty», en G. C. Gibbs, Robert Oresko, H. M. Scott (eds.), *Royal and republican sovereignty in early modern Europe: essays in memory of Raghnild Hatton*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 49-59 y 70-74.

103 Luis Fernández Martín, «El incendio de Medina del Campo: 21 de agosto de 1520: un testimonio inédito», *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 13, 1993, pp. 95-106; María Isabel del Val Valdivieso, «La vulnerabilidad de los núcleos urbanos bajomedievales los incendios de Medina del Campo y sus consecuencias», en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Universidad de Murcia, Murcia, 1987, vol. 2, pp. 1689-1701.

104 De ahí la constatación de que los escritores políticos españoles del siglo XVI no consideraron «el ideal de república como una alternativa en condiciones de oponerlo frente a la gran monarquía tradicional», de John Pocock, *El momento maquiavélico*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 74.

105 Ver Ramón Ruiz Ruiz, «Republicanismo clásico en el pensamiento hispano: comentarios sobre una tradición frustrada», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 47, 2013, p. 275.

106 Ver Maurizio Viroli, *Come se Dio ci fosse. Religione e libertà nella storia d'Italia*, Einaudi, Turín, 2009, p. 15.

107 Ver Maurizio Viroli, *Introduzione a Libertà politica e virtù civil. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico,* Fondazione Giovanni Agnelli, Turín, 2004, pp. IX-X

108 Ver Tommaso Greco, «Per un repubblicanesimo religioso. Libertà e fede nella storiografia di Maurizio Viroli», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 10, 2020, p. 59.

109 Sentido que persistirá como denotación del término *republicano* que seguirá manejándose durante todo el siglo XVI, como demuestra que al comienzo del siguiente aún sea sinónimo de 'persona que busca el bien común'. Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*, Alta Fulla, Barcelona, 1611, p. 906.

110 Ver Gabriel Entin, «Catholic Republicanism: The Creation of the Spanish American Republics during Revolution», Journal *of the History of Ideas*, 79/ 1, 2018, pp. 105-123, especialmente p. 113.

111 A la literalidad de la carta de Villena a su hermano «atraer aquella ciudat a la libertad, a la manera en que lo estan la ciudat de Genova y otras en Italia» se refieren José A. Maravalll, *Las Comunidades de Castilla*, cit., p. 155, y Xavier Gil Pujol, «Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa», cit., p. 117.

112 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. III, pp. 387 y 594.

113 En el sentido de Joseph Pérez, «Pour una nouvelle interpretation des Comunidades de Castilla», cit., p. *271:* «*nous croyons pouvoir à ce désir de liberté les projets que nourrissaient certains comuneros de faire de la Castille une confédération de villes libres, à la manière des républiques italiennes», subrayando certains comuneros.*

114 «*On n'en trouve plus trace, en effet, dans le cahier de revendications rédigé par la Junta General»*, afirma literalmente Joseph Pérez, «Pour una nouvelle interpretation des Comunidades de

Castilla», cit., p. 272.

115 Carta recogida por Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. III, p. 382 y citada por Joseph Pérez, «Pour una nouvelle interpretation des Comunidades de Castilla», cit., p. 271.

116 Ver José A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, cit., p. 224 y Joseph Pérez, «Pour una nouvelle interpretation des Comunidades de Castilla», cit., p. 272.

117 Xavier Gil Pujol, «Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa», cit., p. 117.

# IV

# Enfoques doctrinales sobre la monarquía castellana

## 1. MONARQUÍA Y TIRANÍA

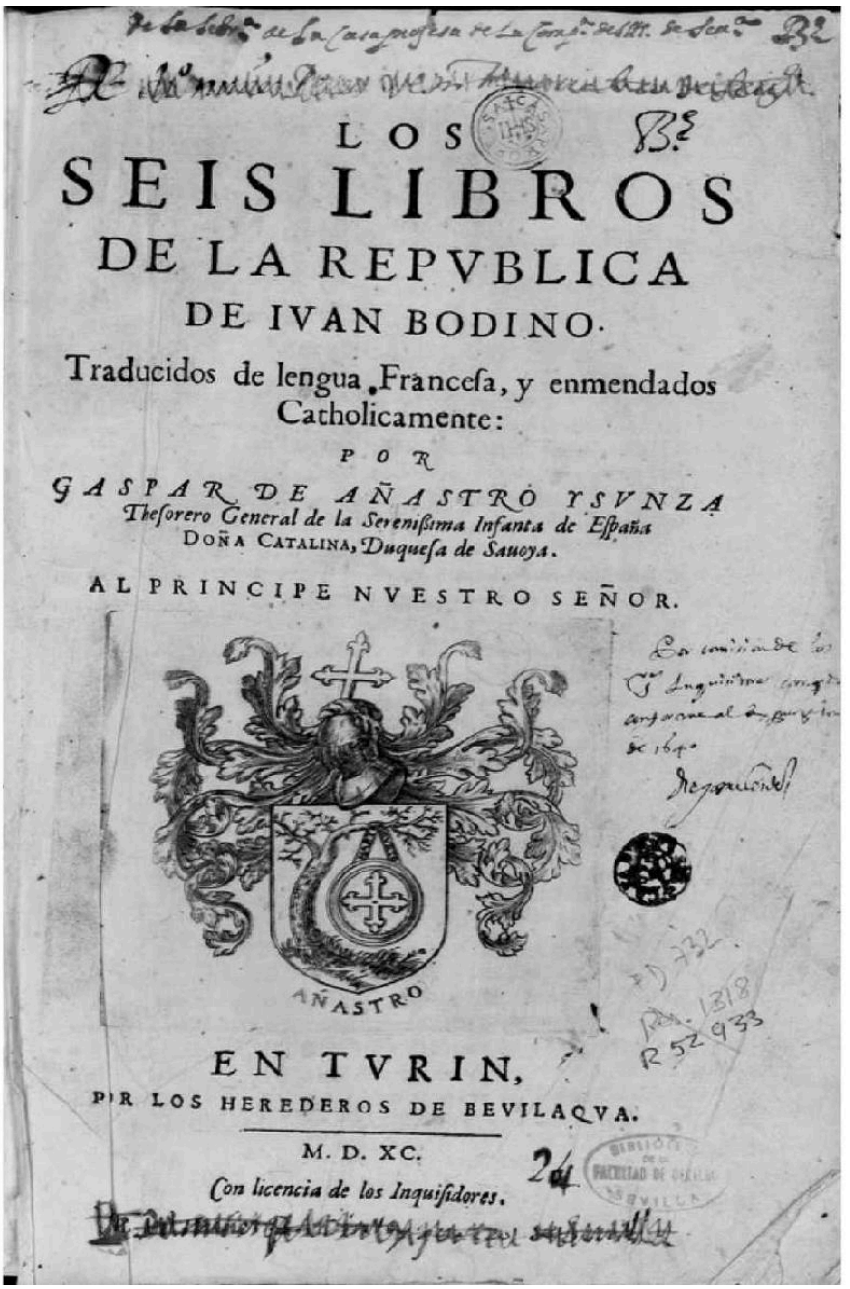
La monarquía no era únicamente una forma de gobierno. Aunque a diferencia de la percepción contemporánea, a comienzos del siglo XVI no cabía duda de que la monarquía era gobierno. Distinguir entre monarquía y tiranía en la mentalidad moderna inicial requiere un doble ejercicio. Por una parte, precisar el alcance de la soberanía como atributo principal de la monarquía; por otra, y esta es una acción que a lo largo del libro afecta a varias facetas, como se ha visto al hablar de revolución o revuelta, detallar la diferencia entre la forma del Estado y la forma del gobierno.

Por lo que se refiere a la primera cuestión, sería erróneo considerar débil la reflexión sobre la naturaleza, la extensión y los límites de la soberanía antes de Rousseau y Sieyès y la tradicional oposición entre la defensa de una soberanía nacional más restrictiva y la soberanía popular. A ambas las precedería una omnímoda soberanía regia inalterada durante siglos, como bien acredita la sinonimia persistente entre los vocablos *soberano*, *monarca* y *rey*. Es más, resulta inexacto juzgar poco desarrollada la noción incluso antes de Bodin y Hobbes[1]. Como tantas veces sucede en la teoría política, algunas precisiones conceptuales precedieron a la misma configuración de una noción material y al propio nombre de *soberanía* en su acepción político-jurídica[2]. La necesidad de precisar un concepto para aludir al contenido de potestades jurídicas y políticas que luego se identificarían con la soberanía es una constante ligada a la emergencia de las monarquías nacionales, mucho antes del surgimiento del Estado moderno. Posteriormente nos referiremos con más detenimiento a la forja en Castilla

del aparato doctrinal que sustentó la consideración autónoma de la monarquía como sumo poder político sin necesidad de aspiraciones imperiales. Es este mismo fundamento iuspublicista el que va progresivamente dotando de sustancialidad a la soberanía. Esta tiene un carácter enteramente ideológico para permitir a la monarquía asumir en su esfera territorial los poderes del imperio, con una evidente atomización de las capacidades decisorias más relevantes[3].

Si respecto a otros aspectos, como el perfeccionamiento del lenguaje político, hemos afirmado que en España no se necesitó esperar a Bodin, tampoco con la concreción de la nueva soberanía de los reyes modernos. No hubo que aguardar a 1576 con la publicación de su obra *Les six livres de la République*, que llegó a Castilla aún más tarde a través de la traducción publicada en Turín en 1590 por Gaspar de Añastro. Ciertamente en las Comunidades se manejaba una idea de lo que constituía una buena monarquía y una desviada o tiránica en atención no solo a cómo desempeñaba el rey su función ejecutiva, sino también a los poderes que entrañaba ésta, que viene a representar la visión intuitiva de la soberanía. Si sobre otros aspectos de la teoría política se volcaron a comienzos del siglo XVI influencias de la Filosofía y de la Teología, aquí se proyecta la influencia del Derecho Público que positiva las potestades regias. Que esta es la recta forma de entender la soberanía y que entraña un fuerte componente subjetivo al tiempo de las Comunidades se confirma al tener en cuenta que se proyecta *ad intra* sobre el gobernante (la persona), que cohesiona la jefatura del Estado (la institución monárquica) de más de una Corona. A diferencia de la dimensión exterior que caracterizará la soberanía con posterioridad, al volcarse sobre la esfera de las relaciones internacionales, es su dimensión interior como articulación jurídico política del poder del monarca lo que caracteriza esta soberanía cincelada sobre el enorme particularismo que imponía el sistema polisinodial. La soberanía de Castilla no se predicaba con respecto a Aragón o Navarra, y lo hacía de distinta manera que con respecto a los territorios patrimoniales Habsburgo y al propio Imperio, sino que constituía el fundamento del ejercicio del mando monárquico dentro de Castilla. En realidad, dentro de cada uno de los territorios bajo la mano de Carlos V sin tener que depender de los restantes[4]. A los efectos de perfilar el contenido de la soberanía como poder

regio la multiterritorialidad española manifiesta de forma escasamente pacífica su doble carácter, geográfico y conceptual, que incide en el aspecto institucional. Aunque en las Comunidades se mire solo a Castilla en la posición de los consejeros del rey y en la estrategia de Carlos influyó de forma decisiva la enormidad de sus dominios y las diferencias entre ellos, junto con las tensiones en la elección imperial y las Germanías.



LOS
SEIS LIBROS
DE LA REPVBLICA
DE IVAN BODINO.

Traducidos de lengua Franceſa, y enmendados Catholicamente:

POR

GASPAR DE AÑASTRO YSVNZA
Theſorero General de la Sereniſſima Infanta de Eſpaña
DOÑA CATALINA, Duqueſa de Saboya.

AL PRINCIPE NVESTRO SEÑOR.

AÑASTRO

EN TVRIN,
POR LOS HEREDEROS DE BEVILAQVA.

M. D. XC.
Con licencia de los Inquiſidores.

Imagen de la portada de la primera edición y traducción de la obra de Jean Bodin, *Los seis libros de la República* que tuvo una influencia tardía en el pensamiento político español. Portada de la primera

traducción española a cargo de Gaspar de Añastro editada en Turín en 1590.

Así pues, en el tiempo inmediatamente anterior a las Comunidades se reflexionaba ya sobre algunos de los aspectos que luego integrarían la concepción de soberanía. O por ser más precisos, la noción bodiniana de la soberanía, puesto que un cierto concepto de dominio territorial estaba ya asentado en la connotación de soberanía como autoridad que reside en un determinado poder político. El desplazamiento de sentido desde el poder inmediato, en Castilla generalmente nobiliario, al poder real es fruto del proceso de centralización que se acentúa en el siglo XIV en la Corona castellana. A este respecto, el análisis filológico viene en ayuda de la recta interpretación politológica. El propio *iter* etimológico de soberanía como *super omnia potestas* es sumamente aclaratorio.

No es necesario trazar un paralelismo en las líneas de pensamiento con los hitos que vienen de más allá de la Península Ibérica[5], porque para el debate de las Comunidades, y con la excepción notable de Erasmo, los referentes teóricos no eran coetáneos, sino que, como hemos indicado, proceden de la tradición clásica. También a los efectos de precisar la noción de potestad soberana por relación a la de imperio, ambas como extensión funcional de la monarquía. Bodin vino a introducir una carga jurídico-pública en la fijación del concepto al afirmar «*la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République…, c'est-à-dire la plus grande puissance de commander*»[6]. Pero una idea tan amplia del poder ya existía en la Castilla del siglo XVI y se había ido adaptando gradualmente a las necesidades de una monarquía fuerte como la de los Reyes Católicos. Lo que no estaba tan presente en las formulaciones castellanas era la ordenación y la sistematización de las marcas de dicha soberanía como manifestación externa.

Es clásica ya la identificación del origen de esta idea en la teoría medieval[7]. También puede afirmarse esto en el caso de las ideas políticas sobre el poder de la monarquía en Castilla. Como en tantos otros sitios el punto de partida se situó en una progresiva transformación de conceptos clásicos. Para comenzar, se tomaron algunas máximas que simplificaban enormemente las explicaciones sobre la amplísima capacidad de obrar conferida a la monarquía y que se conjuntaron a través de reinterpretaciones

libres del Digesto, en cuanto que la cristianización del Derecho Romano lo convertía en fuente segura de obligaciones políticas para los súbditos frente al rey. Para la amalgama de los principios de Derecho Público era tan útil acudir a Ulpiano como a Cicerón, aunque el primero se esforzase en justificar la ampliación del poder del gobernante y el segundo en acotarlo: «*quod principe placuit,legis habet vigorem*»[8]; «*princeps legibus solutus est*»[9]; «*necessitas legem non habet*»[10] y «*salus populi suprema lex est*»[11]. Por supuesto, la práctica centralizadora del poder exigió a los juristas regios en Francia, en el Imperio y en Castilla reformulaciones más amplias e inexactas, desvinculada la letra de esos principios del contexto en el que emanaron originalmente en la política romana. Lo que siguió siendo una constante fue el cierto halo de trascendencia religiosa de la salvación del pueblo que el rey tiene encomendada, que estaba ya presente incluso en la visión ciceroniana de la *salus populi*, si bien transmutada por la visión providencialista del cristianismo. Es esa salvación del pueblo la que establece un estrecho vínculo entre juridificación, sacralización y concentración del poder[12]. Cuando llegan las Comunidades la recepción de la parte del *ius commune* que mejor convenía al derecho regio dentro esa tradición jurídico-pública tenía más de dos siglos en Castilla[13], particularmente el principio *princeps legibus solutus*, como la tenía en muchos otros lugares[14], gracias al *Corpus Iuris Civilis.*

Sin embargo, por exorbitantes que fueran las potestades concedidas al gobernante, se ejercían dentro del cúmulo de atribuciones que tenía conferidas y, en la visión medieval, con sujeción al límite de la ley divina acercada a la política a través de la ley natural. Por ello, estaba presente un mandato de cumplimiento del límite del respeto a la ley como freno a la tiranía. La errónea idea de que no existía legislación limitante de la acción política del poder real en la monarquía española del primer tercio del siglo XVI, dimana de una extensión hacia atrás de la excepcionalidad de hecho en la aplicación completa del ordenamiento jurídico público. Esa visión de pleno absolutismo se compadece mejor con el despliegue de potestades regias *de facto*, que se observa en la Monarquía Hispánica desde mediados de ese siglo y para toda la centuria siguiente, por la necesidad de afianzar en las luchas confesionales y en un escenario de mayor tensión por la hegemonía continental.

En el momento de debatir hasta qué punto el nuevo rey Carlos debía quedar sujeto a las normas y los usos tradicionales castellanos, el ordenamiento de Castilla tenía como fuentes a las *Siete Partidas* y al *Ordenamiento de Alcalá*, ante el rechazo por fragmentario del *Ordenamiento de Montalvo* de 1505, a la adaptación del Derecho Romano que tenía una doble procedencia: la evolución interior peninsular y la transformación canonística, a su vez pontificia e italiana a través de los Glosadores y de los juristas castellanos de formación boloñesa, con menor incidencia de los fueros locales[15]. Estos últimos introdujeron en ese núcleo común[16] venido con los estudiantes desde la Universidad de Bolonia[17] a la de Salamanca[18] un poso de *ius proprium*[19] que volvió a agitarse por los defensores juristas de los comuneros, anclados al *Fuero Viejo de Castilla* de Alfonso VIII, rescatando una antigua oposición a la aplicación en Castilla de un derecho que se tachaba de directa inspiración imperial. De ahí la insistencia comunera en el respeto a las normas positivadas y consuetudinarias del reino, frente a una anomalía, como la tradición germánica, que se decía provenir de los usos políticos flamencos. También de ahí la más fina sensibilidad comunera hacia la desmesura de algunas de las prerrogativas ejercidas por el rey Carlos I y su entorno cortesano frente a las pretensiones castellanas.

Respecto a esta cuestión del profundo arraigo en la concepción política y jurídica castellana de la limitación al ejercicio de las potestades del gobernante, en realidad no exclusivamente de las potestades regias, hay que considerar la expansión que por capilaridad supuso la formación en esta creencia, no solo de los juristas de las universidades principales, sino la educación en este principio limitativo de base legal de una amplísima red de operadores jurídicos[20], que se extendieron por todo el territorio castellano y leonés durante al menos el siglo anterior a las Comunidades. Se trataba, pues, de una convicción firmemente arraigada en la tradición jurídica y en la práctica política castellana, que los asesores flamencos de Carlos pretendían desterrar para centralizar y dotar al rey de un canon más amplio de facultades políticas. Lo que no se consintió a Alfonso X con las *Siete Partidas* en cuanto suponía de cercenamiento de la autonomía municipal, no se le iba a permitir a Carlos I[21]. Desde *el fecho del imperio* alfonsino de 1257 hasta la proclamación imperial de Carlos en 1519, había transcurrido

un largo lapso temporal de aposentamiento de una tradición jurídico-política pública castellana de alcance constitucional, por la que Castilla había vivido políticamente volcada hacia su proceso de consolidación de una monarquía fuerte, coexistiendo con esferas de poder nobiliario aún muy poderosas.

Las ciudades que forzaron el arrinconamiento de esa legislación hasta que únicamente tuviera carácter supletorio al *Ordenamiento de Alcalá* de 1348 no se lo pondrían fácil a los teóricos imperiales flamencos. Los juristas y las élites locales que gobernaron políticamente las principales ciudades del reino se habían formado en el conocimiento de los fueros. Cuando se superponen las listas de ciudades con *Fueros extensos* y las ciudades del levantamiento comunero se desvelan interesantes identidades, que no pueden entenderse en forma de coincidencias, sino de causalidad: Toledo, Salamanca, Ávila, Madrid, León, Cuenca o Alcalá de Henares pueden ser ejemplos ilustrativos. Esos juristas castellanos[22], notarios, letrados, jueces y funcionarios diversos eran tan celosos de su saber técnico y su lenguaje tan especializado como del contenido del Derecho propio castellano. No puede, por tanto, sorprender la confluencia de críticas al centralismo carolino que se suscitan simultáneamente en diversas partes y ciudades del reino. Las prerrogativas asumidas por el rey en detrimento de los usos consuetudinarios castellanos y, lo que es más lacerante, de los foros municipales, fueron calificadas de tiránicas.

El contenido de la potestad regia, perfilado a lo largo de no menos de dos siglos en el ordenamiento público castellano, coincide con la evolución del concepto político de soberanía. Si en Francia se dio el primer paso para identificar a la soberanía con el conjunto de poderes políticos del nivel más elevado[23], Castilla no fue a la zaga. Hemos aludido a su uso constante desde el siglo XIV. Se pueden aducir diversos ejemplos de su empleo como equivalente del poder monárquico sumo[24]. Esta soberanía limitada y ligada a la ley, contenida aun dentro de los límites aristotélicos de la acción política monárquica, difiere de las pretensiones de Carlos y de sus consejeros flamencos. En cambio, es la que resulta aceptable para los comuneros, en cuanto que permite la dirección del reino por el monarca, pero no agota la intervención de otros sujetos políticos en la gobernación.

Todo lo que supere este límite excederá de la monarquía e incurrirá en tiranía[25].

El contractualismo salmanticense de la primera hora, en lo que pueda haber iluminado la orientación teórica de las Comunidades, se relacionó mejor con el consentimiento de los súbditos en relación con el ejercicio efectivo de sus potestades por el Emperador, que con su reemplazo como sujeto dominador del Estado del que emana originariamente el poder que ejercen en el cuerpo político otros, siempre en su nombre, como poder delegado.

Como había sucedido con la reinterpretación del agustinismo político en relación con el pensamiento isidoriano a propósito de la tiranía, también algunas impresiones del erasmismo apuntaban en la misma dirección en el pensamiento comunero. No solamente de la *Institutio*, sino también de algunos de los *Adagia*, al mencionar la de Agrigento a propósito de *Phalaridis imperiuum*, aunque de los adagios conviene no hacer una lectura parcial, puesto que en sentido contrario podría oponerse *scarabeus aquilam quaerit*, sobre el enfrentamiento del común, representado por el escarabajo, al rey, encarnado en el águila.

El punto de partida es la mala consideración de todo tipo de esclavitud, incluida la política, «*omnis servitus et misera est et foeda*»[26]. De ahí que la primera exigencia al príncipe no provenga de su propio pueblo, sino de sí mismo. De este modo, si la desoyera el Emperador, los comuneros no se revelarían contra él, sino que le recordarían sus propios deberes que provienen de Dios para justificar el poder monárquico: «*si hoc a tuis exigis, uti leges tuas cognoscant, et cognitas servent: multo magis a te ipso debes exigere, ut Christi Imperatoris tui leges ediscas et observes*»[27]. Para el rey existe una obligación mucho mayor de cumplir con el umbral de exigencias que él demanda de sus súbditos. Poco después se encuentra el fundamento de la necesidad de sometimiento del poder del príncipe a algún tipo de control, pues no todo lo que hace está bien: «*ne tibi putes licere quidquid libuerit*»[28], no todo lo que se antoja al gobernante es lícito, ya se trate de su vida privada o de la disposición de las haciendas de sus súbditos para la aventura imperial. Aunque el error desde el mal gobierno acarrea perjuicios para todo el reino: «*contra Tyranni nusquam sentiuntur nisi omnium malo*»[29].

Pocas descripciones tan gráficas de lo que representa el apartamiento de las expectativas de recto gobierno, «*e diverso malus ac pestilens Princeps, mali Daemonis imaginem repraesentat, cui multum adsit potentiae cura summa malitia coniunctum*»[30], el príncipe malo y pestilente que representa la imagen de demonio. El criterio director es el provecho del reino y nunca el del propio monarca: «*ii demum Principis titulo digni sunt, non qui Rempublicam sibi, sed se Reipublicae disant*». Erasmo se aparta del plano del puro nominalismo para penetrar en el juicio sustantivo del gobierno: «*etenim qui sibi gerit imperium, et omnia suis metitur commodis, is non refert quibus ornetur titulis, serte re Tyrannus est, non Princeps*», pues se llame como se quiera al gobernante, si antepone su beneficio al bienestar del reino será indefectiblemente un tirano «*ut autem nulla pulcrior appellatio quam Principis, ita nulla invisior, et omnium sensibus exsecratior quam Tyranni*». Y en el pensamiento político comunero anteponer el proyecto dinástico a la tradición castellana no podía ser tachado de otro modo, pues «*hoc interest inter Principem ac Tyrannum, quod inter propitium patrem, et immitem dominum*»[31].

Después de tanta apelación platónica, convenía un acercamiento empírico a la distinción del gobierno monárquico y la tiranía, ineludiblemente de la mano de Aristóteles: «*id ut compendio dicam, hac nota Principem a Tyranno distinguit in Politicis Aristoteles, quod hic suis studet commodis, ille Reipublicae. Princeps quacumque de re deliberans, illud semper in animo spectat, num expediat universis civibus: Tyrannus illud considerat, an sibi conducta*»[32]. El beneficio de la república frente al provecho propio será siempre un criterio ético de adecuación del gobierno que en los comuneros pasa sutilmente del plano puramente ético al más jurídico, mediante la invocación de la ley castellana emanada de la tradición de naturaleza *constitucional* de su ordenamiento[33]. Después de una descripción idealizada de los caracteres de un buen príncipe y de un mal príncipe, Erasmo aborda inductivamente las notas singularizadoras de la tiranía desde la perspectiva subjetiva del tirano, pero también de las acciones consideradas tiránicas, lo que supone una mayor profundidad teórica. Nótese que, en la propia terminología erasmista, «*tyranno propositum est sequi quidquid animo collibuit, Regi contra, quod rectum sit et honestum*»[34], se establece una perceptible diferencia del pensamiento

imperante años más tarde, dado que la exigencia moral prevalece sobre la visión resultadista, incluso si al final el beneficio obtenido por el pueblo deriva del egoísmo del príncipe: «*tyrannus si quando bene meretur de civibus, tamen hoc ipsum ad privatam suam refert utilitatem*». De paso, anótese la adaptación del doble ciceroniano del *honestum et utile*.

Nos hemos referido a las consideraciones que sobre la tiranía incluyó Erasmo en su *Institutio*. Pero no era este el criterio delimitador mayoritario, sino que, como en tantos otros aspectos, se impuso el magisterio aristotélico. La forma monárquica existía tanto en tiempo de Aristóteles como de los comuneros. En la *Política* se describen varias formas de monarquía[35]. Se afirma que la autoridad del rey procede del reconocimiento y el asentimiento de los súbditos, y se mantiene mientras gobierne buscando el bien común[36]. Mientras que la primera parte de la proposición se fue relajando en la recepción medieval, la vinculación entre monarquía, buen gobierno y bien común se mantendría durante todos los reinados de los Austrias. La conservación de la monarquía se consigue moderando el poder del rey, lo que disminuye las críticas, como ocurrió en el caso de los lacedemonios y los molosos[37] y que podía ser un ejemplo para el momento presente. El límite del poder del monarca se sitúa en que «tenga más poder que cualquier súbdito considerado individualmente, pero menos que todos los súbditos»[38]. Si es así, este régimen es el más estable y el menos susceptible de ser destruido desde fuera[39]. Su declive se debe, en teoría, a la disensión de los participantes en el régimen —el rey y sus consejeros—, al intento de aumentar la autoridad que lleva a caer en la ilegalidad[40] y a la arrogancia de los herederos[41]. En la práctica, la realeza era un régimen que existía porque el pueblo entregaba el poder a un hombre que reconocía como excepcional. Aristóteles consideraba que en su época no existía, pues para alcanzar ese grado de poder tendría que ser como un dios entre los hombres[42].

Para los comuneros la monarquía era la forma de Estado que querían apoyar y mantener. Una forma que debe fundamentarse en la legalidad y en la legitimidad, por eso buscaron como alternativa a Carlos I reponer en sus funciones a su madre, la reina Juana I. Cuando este proyecto fracasó porque la reina era incapaz de hacerse cargo de las obligaciones del gobierno, se quedaron sin alternativa política y plantearon una monarquía en la que el

pueblo pudiera controlar al rey en el desempeño de sus responsabilidades en las Cortes y en otras instituciones. Reténgase ese detalle a los efectos de calibrar la voluntad última de cambiar el régimen del gobierno y no la forma del Estado. La política ya no era un asunto exclusivo de la Corona. La Santa Junta exigió participar directamente en el gobierno del reino[43], para conseguir llenar el vacío de poder. De esta manera, «el pueblo asumía la función de establecer un nuevo orden, y éste se consolidaría en un nuevo contrato con una nueva constitución: así se planteaba revolucionariamente la Comunidad», en un proceso de constitucionalización de la monarquía[44].

La frase citada de Aristóteles sobre la cantidad de poder del rey, más que cualquier súbdito y menos que todos juntos, muestra a la perfección la intención de los comuneros. Evitar, por un lado, que la nobleza acaparara cada vez más poder y fuera la clase que, de hecho, gobernara el reino. Por otro, que el pueblo y los burgueses pudieran ejercer de contrapeso en el reino para limitar tanto el poder del monarca, como la arbitraria actuación de muchos aristócratas. El movimiento comunero es, desde este punto de vista, una revuelta antiseñorial contra la nobleza y contra la pretensión de esta clase, que los traicionó, de monopolizar los cargos políticos y el gobierno de Castilla, tal como ha demostrado Juan I. Gutiérrez Nieto. La actitud de los nobles fue criticada por Juan de Padilla: «cuando a nosotros miserables nos hicieron caer en la red se retiraron y volvieron la espalda mudada la casaca. ¡Maldición a tales aconsejadores! La mayor parte pagamos ahora lo que jamás imaginamos; siempre quisimos que el Rey fuese salvo y feliz, y hemos sido condenados como sediciosos y perturbadores de la paz»[45]. Esta actitud contra la nobleza fue una muestra del paso de una monarquía que consideraba su reino como patrimonio personal del rey, a una monarquía en la que participaban todos los miembros del cuerpo político. El crecimiento y la estabilización social, económica y política de las ciudades favoreció este cambio mediante fórmulas como el pacto ciudadano, los centros de decisión urbanos y, sobre todo, las Cortes[46].

Las Comunidades trataron de instaurar una monarquía en la que se incrementara la participación del tercer estamento social, el pueblo (común), en el gobierno del reino y en el control del ejercicio de las responsabilidades políticas. Los comuneros propusieron limitar el poder

real, darle más importancia y fuerza a la representación de los municipios en las Cortes y disminuir todo lo posible la presencia de la oligarquía nobiliaria en el gobierno[47]. Esta reforma política que planteaban los comuneros tendría que establecer una nueva monarquía que se podría denominar una monarquía democrática o bien una democracia coronada[48]. En este contexto los comuneros se comprometieron a apoyar al rey en sus proyectos de reforma que consideraban necesarias, inaplazables e irrenunciables para establecer la forma de Estado monárquica que ellos pretendían. Los principios en los que se basaba este incipiente régimen político democrático eran: la libertad, la participación popular en el gobierno, la representación del pueblo en las Cortes, la limitación de los mandatos en cargos públicos y la responsabilidad en el desempeño de estos cargos que se juzgaba en un juicio de residencia[49]. Como escribió José A. Maravall, las Cortes «son el instrumento de transformación de las libertades estamentales en la libertad democrática»[50].

Obra de Antonio Gisbert en la que se representa la ejecución de los comuneros Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado, que se llevó a cabo en Villalar el día 24 de abril de 1521 después de un juicio sumarísimo con el fin abortar la rebelión y acabar con el movimiento de los comuneros. Juan Bravo pidió ser ejecutado antes que Juan de Padilla porque no quería ver morir al más noble caballero de Castilla.

La fundamentación teórica apuntaba a una reformulación del pacto, que no era una costumbre tan extendida en Castilla[51]; en cambio se había desarrollado y utilizado más en Aragón[52]. Dicho pacto afectaba a la conceptualización de la monarquía moderna menos en la forma que en sus contenidos funcionales. El pacto no suprime la forma de Estado monárquica, pero sí le impone unos límites al ejercicio del poder político[53]. Estos límites vienen determinados por las siguientes ideas que defendieron los comuneros: el origen del poder, su fundamentación en la salud del pueblo entendida como el bien común y la libertad del común para concluir el acuerdo. Faltando esas tres dimensiones, el ejercicio monárquico podría reputarse tiránico y ser resistido, anticipando ese debate que tanto caracterizaría décadas más tarde en torno al alcance del derecho de resistencia.

El origen del poder está en el pueblo como cuerpo político y antecede al rey[54]. Cuando el rey es coronado goza de un amplio poder, que está limitado en virtud del pacto entre él y el pueblo. El poder del rey le impone la obligación de proteger a sus súbditos, conservar su heredad y gobernar la comunidad con justicia y de acuerdo con las leyes. A cambio, los súbditos se comprometen a servir al rey en todas sus necesidades y secundarlo en sus proyectos con lealtad y devoción a su persona. Los súbditos son libres y autónomos en todo lo que no está prohibido y regulado por el derecho[55].

En este sentido el pacto tiene dos caras como la cabeza bifronte de Jano. Una cara es el convenio que se realiza para construir la comunidad política, como ocurre en la teoría política de Aristóteles con el origen de la πόλις[56]. La otra faz es el acuerdo para nominar un gobernante. Este último es fundamental en las Comunidades porque de él se derivaron deberes que legitimarían al monarca y le permitirían mantenerse en el trono con el apoyo y la lealtad de los súbditos. Esta forma monárquica ve recortado y limitado el poder del rey, acota y fija el modo de ejercerlo sobre la

comunidad y los súbditos, que no se pueden considerar vasallos sino seres humanos libres.

Aristóteles calificó el gobierno tiránico como el que busca el interés del monarca, del tirano, sin preocuparse de nada más. Tirano es aquel que ejerce el poder despóticamente y a su arbitrio[57], y se consideraba señor de todas las decisiones sin límite alguno[58]. El fin que persigue es contrario a la realeza[59]. Es el peor de los regímenes, el agujero negro de la política[60] y no es antinatural desde el punto de vista de político[61]. La tiranía era algo extraño a la concepción y a la teoría política de Aristóteles y no encajaba en la vida de la πόλις, porque no era una constitución política creada por los ciudadanos, sino impuesta por un solo hombre apoyado en extranjeros, que impedía y aniquilaba la participación activa de la ciudadanía en el gobierno de la πόλις, convirtiendo al ciudadano en un ser inoperante e irrelevante. Lo que se reprochaba al tirano no era el hecho de ser él el único que tomaba decisiones, sino el hacerlo sin superioridad moral e intelectual, y tratando de satisfacer sus propios intereses. Se le censuraba también la aberración política haber usurpado el poder por la fuerza. El tirano trata siempre de controlar todo lo que acontece de forma personal, mantiene ocupados a los súbditos, los vigila con espías, fomenta las rencillas y luchas entre ellos, los empobrece con una presión fiscal agobiante, que destina a pagar tanto su seguridad personal formada por mercenarios extranjeros, como su vida de ostentación y fiestas e impone a los súbditos una mentalidad y un comportamiento servil. El tirano que se presenta como el político que es capaz y tiene solución para todos los problemas del pueblo, al poco tiempo se convierte en el peor y más odioso de los amos; su gobierno se justifica solo por la fuerza, el pueblo se siente esclavo, se da cuenta de su error y se subleva. Esta imagen contenida en los textos de los autores clásicos era parecida a la que mostraban Carlos I y su corte de extranjeros a los castellanos. Por eso, la rebelión comunera se puede considerar como una reacción burguesa y popular contra una manera de ejercer el gobierno que los excluía de toda forma de participación política.

El aristotelismo arraigó en España a finales del siglo XV y se desarrolló hasta bien entrado el siglo XVII. Durante estos siglos se pueden detectar varios focos y oleadas del aristotelismo. El aristotelismo que alentó y fundamentó el movimiento comunero[62] fue el desarrollado entre los

primeros comentaristas de la *Política* fundamentalmente en Salamanca[63]. Un tema recurrente entre los comentadores de Aristóteles fue la cuestión de la tiranía y la figura del tirano. La evolución de las ideas sobre estos dos temas se inició en la obra de Alfonso de Madrigal, el Tostado, que defendió una monarquía limitada mediante pactos entre los reyes y los súbditos. Afirmó que era legítimo derrocar al rey o a cualquier gobernante que actuara como un tirano y ejerciera sobre el gobernante una opresión insoportable con los tributos, la coacción legal e imponiendo medidas injustas, etc. Pedro Martínez de Osma en su comentario de la *Ética a Nicómaco*, estableció la distinción entre el buen y el mal gobernante, es decir, entre un gobernante que gobierna en provecho propio, y el que tiene amistad con el pueblo y gobierna en beneficio de todos. Añadió que el tirano es aquel que considera y trata a los súbditos como siervos a su servicio. Fernando de Roa afirmó la primacía de la ley y planteó que siempre es mejor el gobierno que se basa en la legalidad más que en las cualidades de un hombre.

Entre los aristotélicos de la Universidad de Salamanca existió unanimidad para proponer una monarquía limitada y exigir al rey un comportamiento éticamente correcto y respetuoso con la legalidad. Dicho de otra forma, el monarca tiene un poder restringido que le obliga a respetar al pueblo y a sus súbditos y no actuar contra las leyes del reino. Las reglas que rigen la relación entre los súbditos y el rey no pueden ser alteradas unilateralmente, se necesita el consentimiento del cada una de las partes, de ahí la apelación a las leyes tradicionales de Castilla, como escribió Prudencio de Sandoval: «las leyes de vuestros reinos que por razón natural fueron hechas y ordenadas … así obligan a los príncipes como a los súbditos»[64]. Este autor invocó la obligatoriedad para todos de observar los preceptos legales vigentes, porque son los instrumentos que permiten ordenar la convivencia social y la actividad política. El cumplimiento de la ley no se puede obviar de forma unilateral por parte del monarca, porque se caería en la tiranía. Ni tampoco por parte del pueblo porque se caería en la demagogia u oclocracia. El rey debe respetar las leyes del reino que en Castilla constituían «un conjunto de derechos, privilegios e inmunidades» que formaban todo el ordenamiento jurídico[65].

La apelación a estas leyes se realizó para limitar el poder del rey y de sus colaboradores[66]. El rey y el pueblo no podían violar las leyes del reino, porque éstas constituían un conjunto de principios que fundamentaban la monarquía castellana. Alterar este orden jurídico y político tenía como consecuencia romper una tradición histórica y convertir en ilegal e ilegítimo cualquier acción que vulnerara o conculcara estas normas que actúan como las πάτριος πολιτεία, las leyes y las costumbres ancestrales, que recogió Sófocles, por boca de Antígona[67], poniendo límite al ejercicio del poder político. En suma, son las leyes fundamentales de la Corona de Catilla que recogían «las cláusulas esenciales, decisivas, del contrato entre la comunidad y el príncipe, en el que se funda el orden político»[68], tanto el rey como el pueblo tenían en este contrato derechos y obligaciones mutuas que debían cumplir, porque de lo contrario el contrato se rompía[69].

Se califica de tirano al monarca que ejerce el poder despóticamente y a su arbitrio. El que toma las decisiones sobre todos los asuntos sin límite alguno y convierte a la ciudadanía en una masa inoperante y resignada a sus deseos. Carlos I ofreció esta imagen a los comuneros, acrecentada por la actuación de su séquito que acaparó todos los cargos y muchas riquezas. El joven rey traía unas costumbres y una manera de gobernar que exigía una sumisión total a sus deseos. Imponía una mentalidad servil y se rodeaba de un grupo de extranjeros a través de los cuales se ejecutaban sus mandatos, le servían y, al mismo tiempo, le protegían. Era la viva imagen que hemos visto del tirano.

La cuestión de la tiranía entronca con la tradición del pensamiento político en Castilla iniciada en la Universidad de Salamanca y continuada asimilando nuevas tendencias, entre ella el aristotelismo, de la mano de autores como Fernando de Roa y Rodrigo Sánchez de Arévalo[70], que consideraron que un rey que expoliaba el patrimonio de su heredad y esquilmaba a sus súbditos con impuestos y cargas abusivas, merecía el calificativo de tirano. Para Sánchez de Arévalo[71] hay tres formas de actuación que distinguen al rey del tirano. Primero, mantiene la sociedad unida, preserva la propiedad tanto de los súbditos como de la Corona. Segundo, es temperado y discreto en su comportamiento privado y público. Tercero, utiliza las instituciones del gobierno y la justicia para mantener la paz en la comunidad política. En cambio, el tirano fomenta la sedición,

ahoga la economía de los súbditos con impuestos abusivos y extraordinarios, confisca sus propiedades de manera ilegal, se rodea de una guardia de mercenarios extranjeros que lo protegen del pueblo, en sus apariciones públicas y en sus fiestas hace gala de un gran lujo, boato y esplendor para impresionar a sus súbditos[72].

Los testimonios muestran que los comuneros consideraron tiranos a todos aquellos que se oponían a sus proyectos y pretensiones. Entre ellos estaban los más estrechos colaboradores del rey, el gobernador, los miembros del Consejo Real, los virreyes el Condestable de Castilla y el Almirante de Castilla y un conjunto de nobles que habían reprimido la rebelión en las ciudades y en sus dominios. En definitiva, todo aquel que tuviera un cargo en el gobierno del Reino y todo aquel no fuera seguidor de las Comunidades.

Los comuneros no tildaron como tirano al rey Carlos I. Pero sí que gobernara a través de sus colaboradores extranjeros, que gastara el dinero en fiestas suntuosas, como se ha dicho, multiplicó por diez el gasto diario de la Corte, que se rodeara de secuaces flamencos interesados en acaparar todas las riquezas de Castilla, que el rey usara de forma arbitraria el poder y los recursos públicos para sus fines privados y los de sus leales y, en fin, porque el joven monarca, como percibieron sus contemporáneos, solo seguía el consejo de sus cortesanos más importantes. Por eso se equivocaba porque no conocía ni a Castilla, ni a los castellanos[73]. A pesar de que pudiera parecer que Carlos I era y actuaba como un tirano, los comuneros no plantearon en ningún momento sustituir la monarquía como forma de Estado, sino que criticaron la manera de gobernar y los métodos autoritarios tanto de él como, sobre todo, de sus colaboradores a los que con frecuencia calificaron de tener una actitud tiránica.

Los comuneros criticaron la actuación del gobernador, el Cardenal Adriano, los virreyes, el Condestable de Castilla y el Almirante de Castilla, al Consejo Real y a otros altos funcionarios y nobles que no buscaban el bien de todos. No cuestionaron la legitimidad de la forma de Estado monárquica encarnada en Carlos I, sino cómo actuaban sus representantes y cómo gobernaban el Reino. Los juzgaron con frecuencia como tiranos[74]. La actuación de los miembros del Consejo Real también fue calificada de tiránica[75]. Pedro Girón, que durante un tiempo fue el capitán general de los

ejércitos comuneros, se proponía acabar con la tiranía[76]. Don Íñigo de Velasco lo calificaron como un tirano porque tenía bajo su dominio sometida a la ciudad de Burgos[77]. En un informe remitido por el Cardenal Adriano de Utrecht a Lope de Hurtado, dice que el entorno de la reina Juana I califican como una actitud tiránica tanto el comportamiento de Fernando el Católico como de Carlos I, por tener confinada, recluida y privada de movimientos a la reina en Tordesillas[78]. Finalmente, Juan Maldonado dijo que los comuneros lucharon para librarse de la tiranía y defenderse de los nobles, ministros reales que extraían toda la riqueza para sí mismos y utilizando métodos crueles e inhumanos a través de los recaudadores[79]. Así pretendían librar a los lugares tiranizados por sus enemigos[80], que consideraban contrarios a la república que estaban tratando de establecer[81]. Todo esto sucedía porque los ministros y los consejeros del rey Carlos I se aprovechaban de su juventud e inexperiencia en el gobierno[82].

Los comuneros lucharon contra las prácticas que imponían los cortesanos y colaboradores de Carlos I. Como se ha visto, una de las quejas más importantes y el inicio de los movimientos sociales, fue la de conceder un servicio extraordinario para ser nombrado Emperador. Algunas ciudades de Castilla enviaron a sus representantes con el mandato imperativo de no votar ese servicio[83]. También se les conminó a tratar los asuntos que interesaban a las ciudades y les parecieran oportunos para todos los ciudadanos, y no solo aquellos que el rey imponía. De esta forma se estableció un principio de democracia directa representativa y se relativizó el principio monárquico de que el rey tiene un poder absoluto. Cuando tras muchas amenazas, presiones y sobornos de la Corte se logró *in extremis* la concesión[84], las ciudades alentadas por los líderes políticos de las Comunidades defendieron la oposición a los tributos abusivos e injustos en nombre de la libertad[85]. Al mismo tiempo, reclamaron que si la Corona no disponía de recursos económicos suficientes era porque la nobleza había ido mermando el patrimonio del rey. Éste debía volver a su legítimo dueño. Dicho de otra manera, los comuneros reclamaban impuestos justos y cargas tributarias adecuadas, pero al mismo tiempo urgían al rey a que recuperara su patrimonio, porque con ese patrimonio quizá no tendría que verse obligado a imponer a los súbditos servicios tan gravosos y podría

deshacerse de su dependencia económica de la nobleza. Era una crítica y un ataque a la oligarquía que ostentaba títulos y propiedades, a veces, más importantes y cuantiosas que el patrimonio del mismo rey.

La verdadera reivindicación de los comuneros fue la lucha por la libertad del súbdito del rey, exigieron ser gobernados por buenas leyes y buenos príncipes. Si el rey es virtuoso, gobierna con justicia, respeta al pueblo y sus leyes, entonces el súbdito libremente se somete a su autoridad y colabora con el proyecto político del monarca[86]. Exigían una libertad política que se rebela contra la tiranía y contra toda forma de imposición por la fuerza. Esta fue, de una u otra manera, la reivindicación que motivó la lucha de los comuneros a favor de la libertad y contra una monarquía dominada por una clase privilegiada, que imponía sus proyectos y sus criterios sobre el común de los súbditos del rey.

Las Comunidades lucharon por hacer efectiva la libertad del pueblo castellano, frente al gobierno de un rey sometido a los dictados de una oligarquía de nobles y extranjeros que se comportaba como tiranos. Lucharon por la libertad del reino contra un poder que no conoce límites[87]. La libertad de las ciudades y de sus habitantes[88] se concretó en el texto de la Comunidad recogido en el punto 98 de Los capítulos de la ciudad de Valladolid[89]: «Iten que ante todas cosas en la dicha junta se platique e hordene la manera de defensión de las cibdades deste rreyno y que manera se terna e que gente pagara cada una para que todas se haga un exercito para defensión de la libertad e bien publico destos rreynos que mirado todo lo acaecido y lo que puede subceder es necesario ante todas las cosas». Había que preservar el bien de todos por encima de los beneficios particulares de una clase porque era una manifestación y un acto de libertad. La Junta veló, como otros líderes, por la libertad de las ciudades y sus gentes frente a los abusos de una clase dominante que no dudaron en calificar de tiránica[90].

Los comuneros lucharon por conseguir esa preciada libertad para los súbditos con el fin de no estar sometidos al poder despótico de unos gobernantes a los que no reconocían como tales, porque el rey los había nombrado sin consultarles. Veían en ellos una muestra más del poder del rey para hacer y deshacer a su antojo. Deseaban tener príncipes, reyes, autoridades que garantizaran la libertad de acción social de todos los miembros del cuerpo político y su participación en los asuntos que les

concernían. Como se ha dicho, este fue uno de los puntos esencial de la reivindicación y de la lucha comunera, exigieron ser gobernados por un buen rey que los protegiera, fomentara y coordinara la iniciativa individual y garantizara la libertad de sus súbditos.

Ningún rey renunció en la Edad Moderna a proyectar una impresión que lo alejase de la imagen de gobernante tiránico. El proceso de centralización del poder tuvo que combatir ese riesgo de erosión de su imagen que, en distinta medida, era promovido por la nobleza o las ciudades como mecanismo de resistencia a la pérdida de capacidades decisorias en sus respectivos territorios. Cualquier movimiento del bando carolino pudo ser aprovechado propagandísticamente para acrecentar la percepción de conculcación jurídica de los derechos ciudadanos. Tampoco es que a los consejeros flamencos, empezando por el Cardenal Adriano, les ayudara la deriva absolutista entendida como separación o apartamiento de las prescripciones normativas. Veamos un solo ejemplo para simplificar este argumento que se traslada desde la vertiente jurídica a la percepción política sobre el gobierno tiránico. Frente a las prescripciones centenarias sobre el procedimiento para juzgar a los castellanos por sus eventuales delitos, incluidos los más graves contra el propio reino, la voluntad de acortar la evolución violenta de los acontecimientos a finales de 1520 propició el recurso a un atajo procesal pronto condenado por los comuneros. En efecto, la famosa y recientemente investigada en profundidad *Carta contra los traydores*[91], que traslada a Castilla la escritura de apoderamiento signada en Worms por Carlos V el 17 de diciembre de 1520, altera radicalmente el procedimiento penal seguido tradicionalmente en los enjuiciamientos, hasta un punto que no podía dejar de percibirse como tiránico por los comuneros. Como represalia a la dureza de los Capítulos de Tordesillas, frente a la necesidad de seguir procedimiento formal y aporte probatorio mínimo, este poder habilitaba a los gobernadores para el más enérgico castigo a los participantes en la revuelta, llegando a autorizarse prescindir absolutamente de procedimiento y apertura de juicio. Sin posible apelación, incluso para el caso de las sanciones más severas, como la pérdida de los títulos y los oficios públicos y eclesiásticos de los que los disfrutaran, la incautación de todo el patrimonio del condenado y la pena de muerte bajo la acusación de traición. Tan pronto como fue posible, los gobernantes en Castilla, y el

propio Emperador, buscaron vías para hacer olvidar alguno de los excesos cometidos en la represión de la rebelión.

No se trató únicamente de un ejercicio propagandístico, sino de una auténtica estrategia política de apaciguamiento y de reencauzamiento de las relaciones en el interior del reino. Frente a la tesis de que el Perdón Real de final de octubre de 1522 y escenificado el 1 de noviembre, pretendía exclusivamente rendir frutos en la esfera publicitaria de la construcción de una nueva imagen para el César, más cercana al prototipo de rey piadoso que rebosa caridad, que al rey impertérrito que administra justicia, creemos que es posible una lectura ideológica. Es una constante en la descripción tratadística de la figura regia acudir a los estereotipos, como el del rey justo antes que poderoso, más vinculados con la virtud de la justicia, que es la principal de las virtudes cívicas y políticas exigidas al gobernante en los textos castellanos, hasta su progresiva subordinación a la virtud de la prudencia hacia finales del reinado de Felipe II.

Esta lectura en clave de adecuación a la idea política de concordia del Perdón Real ejemplifica bien la misión arbitral regia y la dota de un simbolismo de extraordinario valor cuando se salía de enfrentamientos como los de las Comunidades y las Germanías, que no es otra que la imagen del reino unido en el contexto de la desunión europea, la imagen del gobierno para todos como emanación de la virtud del Emperador. Por supuesto, esta función simbólica coexistía y se solapaba con la función del perdón como instrumento último de control de la situación, respecto a los excluidos, y de normalización de la fidelidad del pueblo, respecto a los perdonados. Podría ser una forma de cerrar el episodio de entre varias posibles, aunque cuando se contemplan las alternativas reales se comprende bien la necesidad de encontrar en esta cuestión de la normalización del ambiente político una vía intermedia entre la excesiva dureza que retroalimentase la mácula de tiranía y el olvido que hubiera cerrado en falso la restitución de la obediencia, en un momento en que se intuía, hacia finales de 1522 la necesidad de ampliar la base social del régimen político carolino en Castilla, y también en la Corona de Aragón. No ha de olvidarse que el perdón no es una medida que suceda en el vacío y se adopte sin tener en cuenta las circunstancias del contexto, que son en realidad las desatadas de nuevo por la reanudación de las hostilidades con Francia.

Lo cierto es que, aunque la visión de esa misión imperial de unidad del cuerpo cívico en los reinos hispánicos se impuso en la historiografía y la tratadística de los años siguientes, el hecho de que durante largas décadas se hubiera vacunado Castilla contra el mal de los enfrentamientos civiles no tuvo solo que ver con el efecto balsámico del Perdón Real, sino también con otras dos circunstancias, la progresiva asunción por Carlos V de parte de las reivindicaciones del movimiento comunero, una vez adecuadamente desprovistas de las aristas más cortantes, al menos de aquellas que tenían que ver con la aceptación por su parte de lo esencial de la tradición política castellana; y el control social que desde Felipe II se ejercerá como una seña de identidad de la política moderna y no solo de la política interior hispánica.

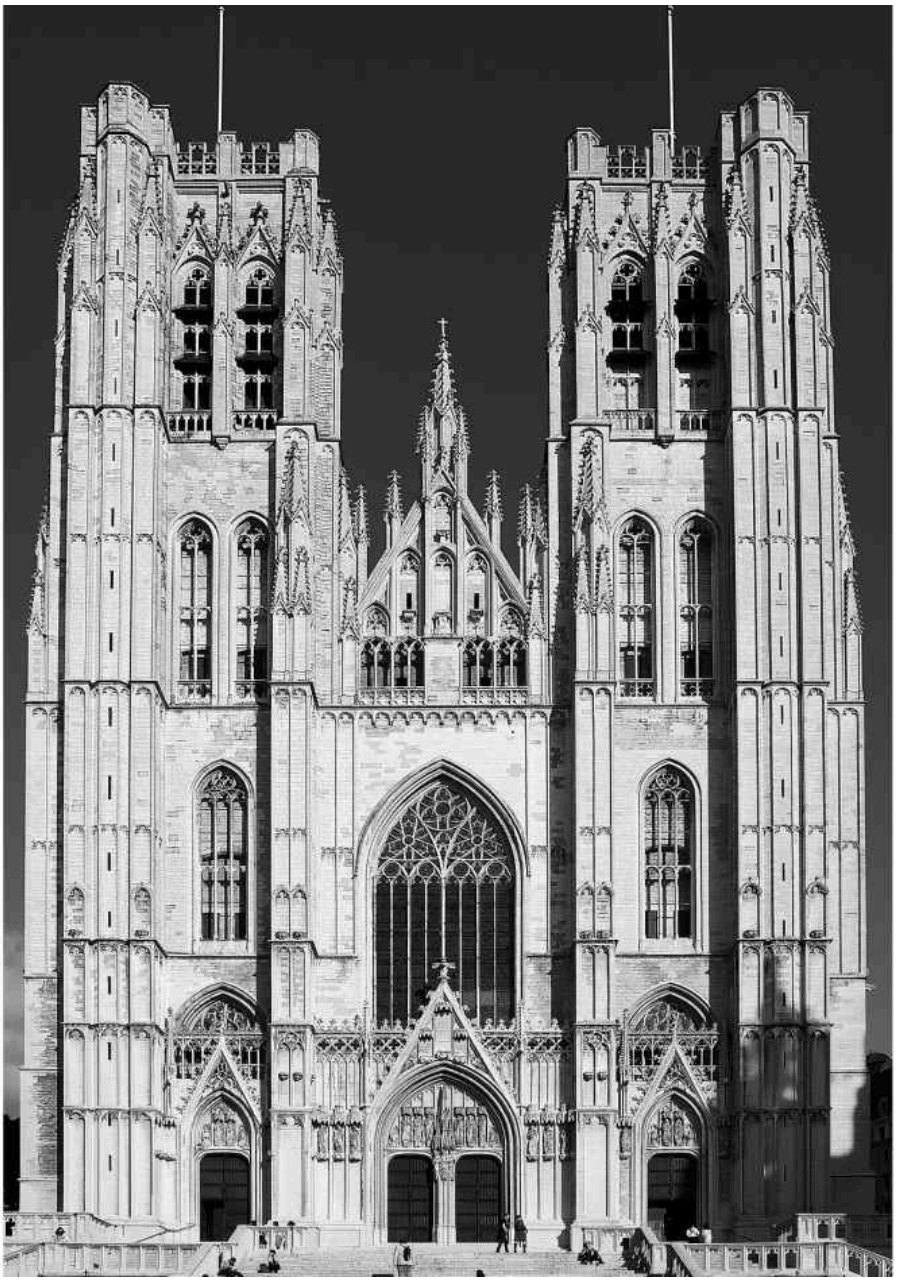
## 2. JUSTIFICACIÓN POLÍTICA DE LA RESISTENCIA COMUNERA

Los comuneros acudieron y justificaron la rectitud de sus acciones al aducir expresamente desde el verano de 1520 la resistencia a los quebrantos a sus reivindicaciones. La resistencia es el pilar que sustentaba todo el edificio doctrinal y la pretensión práctica de intervención en la vida política para marcar el campo de acción al nuevo monarca. Así pues, la invocación de un derecho de resistencia se convirtió en parte sustancial de su ideología. No porque formara parte de las ideas políticas que desarrollaron su aspiración de participación en la gobernación del Reino de Castilla, sino porque les daba soporte. Sobre ese derecho se ha escrito con abundancia y profundidad en abstracto, habitualmente como coda de la reflexión sobre la tiranía, y con un cierto grado de generalización al referirlo expresamente a su instrumentación en la contienda dialéctica de las Comunidades. Desde la historia de las ideas políticas pueden mencionarse cuatro puntos de interés en este específico contexto comunero.

- El primero tiene que ver con la *traditio* de ese principio desde la filosofía política clásica con la llegada de formulaciones jurídicas foráneas a Castilla en tiempos de plenitud medieval, casi siempre canonísticas.
- El segundo, con la asunción peninsular de la reformulación de base aristotélica que el tomismo introduce en el componente ético de la resistencia, que viene a configurar una vía propia de comprensión de la oposición al rey como un derecho del reino en tanto que comunidad política, más que de los ciudadanos como súbditos.
- El tercero, la formación de una formulación flamenca de origen borgoñón, que fue conocida por el príncipe Carlos en su formación en Bruselas antes de su llegada a la península, que obligaba a sus consejeros flamencos a operar con suma cautela por el reverso que suponían las Comunidades a la continuidad de la influencia flamenca en los territorios apetecidos por la Corona francesa.
- La cuarta, la gradación del derecho de resistencia, que remite en Castilla a una naturaleza más política que jurídica, y en las

> Comunidades, a la práctica de la política más que a la teoría del gobierno. Concisamente apuntaremos nuestras impresiones al respecto.

Recordemos que la simplificación propagandística suma era reducir todo el reproche mutuo a una sola palabra. El bando carolino censuraba por traidores a los comuneros, y estos por tiranos a los primeros. Frente a un tirano no solo cabe resistirse, sino que, en la mentalidad comunera, esto se eleva a categoría de exigencia ética, jurídica y política. Pero, en una sociedad habituada a la obediencia como rasgo distintivo de la estructuración social, de la jerarquización política e incluso como fundamento de la estratificación estamental, como era la castellana de principios de la Edad Moderna[92], ¿se percibía Carlos V como un tirano para todos los intervinientes en la lucha comunera? Haber dejado sin resolver el espinoso asunto de la proclamación de un rey, unilateral como la de marzo de 1516, en Bruselas existiendo otra reina, hubiera simplificado esta cuestión. Pero la posición de la reina Juana dificultaba la reducción a un problema de ilegitimidad de acceso al trono, que en realidad era la premisa del pensamiento medieval para aceptar la lucha contra el tirano. La aparente ingratitud y soberbia que tantas veces se alude en relación con el golpe contra la previsión del ordenamiento castellano perpetrado en la proclamación en Flandes de Carlos I se había convalidado posteriormente por la decisión del Cardenal Cisneros, el acatamiento del Consejo Real una vez conseguido el objetivo de mantener el título de reina a Juana I, y por la propia decisión de esta ante la primera visita de su hijo recién llegado a España. Ninguna perspectiva habría en 1517, pues, para la radical nulidad del ascenso al trono castellano de Carlos con categoría de rey. La previsión de la resistencia ante el tirano ilegítimo de la argumentación medieval, gruesa y evidente, debía arrinconarse.



Portada de la Catedral de San Miguel y Santa Gúdula de Bruselas. Allí tuvo lugar, después del funeral por la muerte de Fernando el Católico, el 14 de marzo de 1516, la autoproclamación de Carlos de Gante como Rey de Castilla, estando todavía viva la Reina Propietaria de Castilla, su madre, Juana I. El hecho conmocionó a los castellanos y generó una corriente de simpatía hacia la reina y madre y, por el contrario, un rechazo a la decisión de su hijo Carlos.

Si existían dudas en la caracterización de la tiranía sobre la base del sujeto, tal vez la objetivación de su conducta aclarase la cuestión. La idea de la resistencia comunera debía responder a un triple interrogante. ¿Eran igualmente tiránicas todas las decisiones de Carlos sobre el gobierno de

Castilla como para merecer tan generalizado reproche social? ¿Podían ser las decisiones adoptadas por los gobernantes dejados al cuidado de Castilla imputables directamente al rey para resistirse a su acatamiento? Y, ¿la consecuencia de la eventual *culpa in eligendo* y a la vez de la *culpa in vigilando* del rey Carlos I justificaba el alzamiento armado?

Como demuestran haber sido jurado rey y las solicitudes de las Cortes de Valladolid de 1518, la tiranía de *ab origine* debía cerrarse, replanteándose en lo sucesivo en 1520 solo como tiranía en relación con el ejercicio del cargo, lo que demandaba una aplicación más sutil de los principios políticos de resistencia. En este aspecto nuestro análisis, más pegado a la teoría política, difiere parcialmente de los anclados a la argumentación jurídica sobre la guerra justa. No porque consideremos inaplicables estos argumentos, sino porque explicarían únicamente algunos de los acontecimientos y de forma parcial. Se observa en las escasas veces que se hacen valer estos argumentos de forma explícita frente a la multitud de ocasiones en que se alega la resistencia al rey mediando razonamientos más amplios.

El derecho de resistencia en los estudios sobre las Comunidades con frecuencia se hace descansar acomodaticiamente en la lucha contra la tiranía, sin considerar adecuadamente el itinerario conceptual que en los dos siglos precedentes había llevado a considerar las posibilidades de despliegue de la resistencia, como más matizado derecho de oposición política. Siendo los apoyos que coadyuvan a comprender en la mentalidad social de la época la resistencia, ni la tiranía ni el pactismo son las vías únicas para llegar a la argumentación comunera. Por momentos ni siquiera fueron las principales, porque la réplica comunera al programa carolino fue mucho más graduable de lo que la lucha activa contra la tiranía hubiera permitido. Alonso de Castrillo ayudó a sacar conceptualmente del terreno negativo el deseo de participación ciudadana en las cosas de la comunidad, a elevarlo desde la sustracción de funciones desde la potestad regia, para pasar a enunciarlo positivamente, como mejora del funcionamiento del sistema político castellano. En parte se pasaba así de resistir a proponer, de oponerse al gobierno a construir uno diferente.

Con mayor motivo es insuficiente el argumento de la guerra justa, más pensado para la acción exterior que para las relaciones internas, máxime cuando eran políticas y no bélicas. ¿Cómo se hubiera podido objetar sobre

la base de la guerra justa la oposición de los procuradores a las demandas fiscales en las Cortes de Santiago-La Coruña? ¿Quién argumentó pormenorizadamente ese alegato en las primeras fases de las Comunidades que llevan de la protesta a la revuelta? Ni siquiera se manifestó más abiertamente entre la revuelta y la guerra, sino para la llamada final al levantamiento armado; pero en ese momento estaba ya fraguado cuanto tenía que decirse en apoyo de la resistencia al rey y del rechazo a la obediencia a sus gobernadores en Castilla. Para comprender la auténtica innovación de este planteamiento comunero es necesario partir de la consideración de la oposición frente al rey legítimo y frente a decisiones que no eran tiránicas, sino contrarias al procomunal, al bien común.

En la teoría política de la época no había un *corpus* doctrinal trabado sobre el eventual derecho de resistencia a la autoridad regia. Tampoco se había recogido en el ordenamiento jurídico castellano como en el de ningún otro reino. Las ideas manejadas al respecto son, pues, asistemáticas e incompletas. En gran medida, derivativas de la concepción sobre la tiranía que hemos reseñado. El recuerdo de los postulados clásicos es prácticamente inservible para regímenes alejados del modelo mixto y las referencias medievales son muy parciales para plantear una contestación completa a la eventualidad de tener que resistirse al monarca. Señalemos que perduraba aun al llegar la década de 1520 el eco de la doble exigencia al poder monárquico de legitimidad y justicia, por lo que el problema de la resistencia se recordaba vagamente situado entre los extremos de la ilegitimidad de origen o de ejercicio y el del abandono del bien común como objetivo del gobierno.

Sería necesario clarificar las hipótesis en las que esa respuesta de activa oposición sería permisible en función de la verificación de unos supuestos desencadenantes que en última instancia pondrían en cuestión no solo el ordenamiento jurídico que daba soporte a la potestad regia de gobierno, sino también a los fundamentos legitimadores últimos de esta tan vinculados a la visión providencialista. Además, habría que dar un paso más, precisar quien es el intérprete de que ese supuesto desencadenante se ha producido de modo efectivo y en qué medida, lo que introduce el problema secundario, pero importante, de la gradación de la resistencia. Por último, cómo se articula mientras ese proceso está abierto con

desobediencia al poder civil establecido institucionalmente una alternativa eficaz en los político y legítima en lo moral.

Lo que en la teoría era una respuesta sencilla, hacer depender la resistencia del desvío de la monarquía hacia la tiranía, planteaba a los comuneros un complejo problema de legitimación y de procedimiento en el que no venía a su auxilio la tradición jurídica con la misma inmediatez y sencillez que la tradición política del reino a la oposición al imperio. La alternativa se construyó a ojos del común por la vía de recordar que el rey estaba sujeto a los derechos naturales de sus súbditos y a la tranquilizadora participación en la revuelta de muchos eclesiásticos. En efecto, entre los fundamentos doctrinales de la resistencia, e incluso del tiranicidio[93], y los fundamentos religiosos, se compuso un ecléctico cuerpo de justificaciones que resultó suficiente para evitar las dudas para el reclutamiento de las huestes comuneras.

Veamos en primer lugar cómo se moldearon las fuentes religiosas para amparar la resistencia comunera. La filosofía política medieval incluida la castellana recalcaba abstractamente el deber de atenerse a un principio genérico de obediencia al gobernante. Es verdad que no había riesgo de que toda desobediencia a la autoridad civil significara mecánicamente una condena en términos éticos o religiosos. El ámbito de responsabilidades estaba en principio claro ateniéndose a la distinción «mi reino no es de este mundo», del Evangelio de San Juan 18,36, que había sido amplificada convenientemente por el agustinismo durante toda la Edad Media para proclamar la superioridad del reinado celestial frente al terrenal. Pero también es verdad que con secular insistencia se venía proclamando la derivación del poder político respecto de la voluntad divina y la necesidad del gobierno recto mediante la *imitatio Christi*. Así que, cuando menos, se aventuraba un terreno doctrinalmente resbaladizo el de la resistencia al poder monárquico que, no ha de olvidarse, se construyó durante siglos bajo la presunción de que el rey era, en última instancia, *vicarius Dei*. Esta fue también la visión castellana, como se recordaba en las *Siete Partidas*.

Simplifiquemos las distintas formulaciones, puesto que a esa conclusión se llega por varios caminos evangélicos, en la cita recurrente de Proverbios 8, 15-16: «*per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt, per me principes imperant et potentes decernunt iustitiam*». Quedaba así fijado

un canon de la Tradición que se elevó a principio justificativo, primero de la forma monárquica y después de la acción regia. Ante la lejanía de la prescripción veterotestamentaria, se requirió una actualización cristiana que vino de la mano de una indiscutible conjunción: Juan 19,11: «ninguna autoridad tendrías sobre mi si no se te hubiera dado de arriba» y la Epístola a los Romanos 13, 1: «*omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit non est enim potestas nisi a Deo quae autem sunt a Deo ordinatae sunt*». A todas luces esta última previsión resultaba engorrosa para desarrollar adecuadamente una resistencia, es decir, pasar de la mera revuelta de hecho al ejercicio de un derecho. La literalidad de la cita dejaba pocos resquicios para un desarrollo teórico que pudiese acompasarse a la rúbrica de política cristiana: «sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas». Con esa base el agustinismo político había madurado teóricamente en el ámbito de la política precisamente la negativa al derecho de resistencia.

Lo que era más difícil de conciliar para todos los clérigos de fervor comunero era el siguiente versículo, a cuyo tenor en la Epístola a los Romanos 13,2: «*itaque qui resistit potestati Dei ordinationi resistit qui autem resistunt ipsi sibi damnationem adquirunt*». Una cosa era la consideración teórica del mandato y otra bien distinta la aplicación práctica, matizada en función de las necesidades del contexto, como bien habían probado sobradamente las luchas medievales entre los diferentes Papas y el Imperio. La previsión absoluta «de modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación», estaba hecha para un mundo idílico en el que los gobernantes siempre buscasen el bien común y se atuviesen al recto proceder del cumplimiento de los mandatos religiosos en su gobierno civil. Dicho de otro modo, para un mundo inexistente en la práctica política que se abría al principio de la Edad Moderna. El criterio de adecuación para exigir semejante acatamiento de la autoridad política era uno, atenerse al mandato de la ley divina y a su reflejo en la ley natural, una visión aceptada tanto en Castilla como en Francia antes de cualquier indicio de secularización del pensamiento político sobre la resistencia[94]. El componente moral de la vinculación del rey a la ley tenía esa lectura. Su

apartamiento, la consecuencia de incurrir en un mal gobierno y, a la vez, de contravenir la ley sancionada por la religión como obligatoria.

Esa fue la escapatoria para los curas y frailes comuneros, proclamar en abstracto la separación del gobierno humano de Carlos y principalmente de sus delegados. Para poder amparar las reivindicaciones de los derechos en la dignidad humana derivada de la ley natural. No se trataba, por tanto, de justificar una a una las razones de la discrepancia y el consiguiente derecho de resistencia, tanto como de refugiarlo en la prevalencia de la ley divina a la ley natural y de esta a la ley civil. Podía así cumplirse el fundamento material de fondo desencadenante de la resistencia, la mancha de pecado en las acciones regias como fuente de la tiranía y, a su vez, ésta como causa habilitante de la resistencia. Fallaba el elemento formal de la existencia de un juicio de adecuación del comportamiento real a las exigencias de la ley natural y a la habilitación para hacerlo y, en consecuencia, para aplicar la sanción moral necesaria, antesala de la sanción jurídica del relevo del acatamiento. En ambos casos esta capacidad se había reservado siempre al Pontífice durante los enfrentamientos con el Imperio, habiéndose ejercido mediando procedimiento formal de excomunión para liberar al pueblo del vínculo de obediencia a su señor político. Los comuneros religiosos eran plenamente conscientes de esa carencia. Pero las exigencias y las urgencias de las circunstancias lo demandaban. El mayor problema llegó al finalizar 1520 con la inversión del procedimiento material, dirigiéndose no a Carlos V, sino contra los alzados, que contaba con la sanción formal adecuada comprensiva de una bula de excomunión de los comuneros, como fueron los breves pontificios al presidente del Consejo Real y al Cardenal Adriano de Utrecht. Lo relevante no es la ejecutividad de los breves pontificios, pues el dirigido al arzobispo de Granada no llegó, por lo que se reiteró en octubre al Cardenal Adriano en su condición de Inquisidor General y, habiendo llegado éste se dilató con el fin de no ejecutarlo conscientemente por solicitud del regente al Emperador. Pero lo primordial a los efectos aquí analizados es que el precedente históricamente aplicado se volvía imposible para que los comuneros pudiesen invocar en defensa de su resistencia a las órdenes del Emperador con base en las potestades eclesiásticas, diferenciadas de las civiles. A falta de procedimiento más formal, bastaría la invocación de la obligación de obediencia al rey subordinada a la

obediencia al derecho natural, que emanaba de los Hechos de los Apóstoles 5,29: «nosotros tenemos que obedecer a Dios antes que a los hombres».

No se renunció, sin embargo, a resucitar viejas teorías medievales justificadoras de la resistencia. Se necesitaba que fuesen suficientemente fundadas como para amparar la resistencia a un monarca legítimo, ya que las primeras formulaciones basaban la resistencia en la oposición a un monarca ilegítimo, camino poco seguro en el supuesto castellano una vez cerrada la posibilidad de alegar ilegitimidad en la proclamación de Carlos I como consecuencia de la aceptación de la fórmula de compromiso de la coexistencia del joven rey con su madre, reina propietaria. Como con tantas otras partes del ideario político revivificadas en el debate de las Comunidades, también se buscó en la seguridad de la tradición asentada en Castilla en los dos siglos precedentes la fundamentación de una idea tan esencial para lo que estaba aconteciendo, como la que amparaba alzarse, en palabras y en armas, contra la forma de gobierno político de Carlos V.

Es importante recordar que en el ordenamiento castellano no existía ninguna clase de juridificación de derechos subjetivos habilitantes de una limitación del poder regio que hubiera simplificado ese recorrido teórico. Tampoco podía basarse en la tradición aristotélica la huida de la obligatoriedad de obediencia al príncipe, ya que su teoría contemplaba principalmente un modelo de adecuación ética en el gobierno que, sin llegar al ideal platónico del gobernante filósofo, evitara la oposición al gobernante virtuoso. Habría que retorcer la literalidad del *De Officiis* de Cicerón para llegar al mismo resultado, pasando del caso concreto de la absolución de los asesinos de César a la justificación general del tiranicidio, como agudamente observó Tomás de Aquino[95], por lo que esta no podía ser una alternativa enteramente aceptable.

¿Resultaba Juan de Salisbury fuente suficientemente aclaratoria y ortodoxa para abordar en Castilla la cuestión de la resistencia? Hay que retener que con el *Policraticus* el abordaje de la cuestión sería peligrosamente indirecto, a través del tiranicidio. La idea de base es que la tiranía es un delito peor que la lesa majestad; si para Juan de Salisbury estaba todo explicado en una sola frase, *rex dicitur a recte regendo*, suena muy próxima a la *Partida* II, tít. I, tomo I, ley 6: «*rex digitur quasi rector a regendo*». Por mucho que se haya intentado rastrear su influencia en la

Península Ibérica en tiempo suficientemente antiguo como para informar las *Partidas*[96], y que en el siglo XIV sea una referencia doctrinal segura[97], no se puede trasladar directamente la influencia de Salisbury a la posición de los comuneros a estos efectos. La base de un rey que gobierna bien tiene en Castilla más ecos isidorianos que del *Policraticus*. En esa misma línea de pensamiento estaba más próxima la afirmación de Tomás de Aquino en la *Summa Theologica* sobre la ordenación del gobierno humano a la salvación de los hombres como medida única de adquisición de fuerza y razón jurídica de la ley, esa *vim et rationem legis*, de modo que faltando el fin de la *salus hominum* la ley pierde su fuerza obligacional o coercitiva, «*lex virtutem obligandi non habet*»[98]. Esta es una formulación mucho más próxima a lo que auténticamente persiguieron los Comuneros, que no era tanto deponer al rey como privar de fuerza obligatoria sus mandatos, reputados como decisiones arbitrarias conciliatorias de la tradición castellana y sus derechos ciudadanos. Más que ante una excepción de la ley, se estaría ante una dispensa de acatamiento[99] por no responder al bien común, sin necesidad de entrar en la inestable comprobación de un estado de necesidad popular ante el alzamiento, que era la derivada más frecuente de la argumentación escolástica respecto de la aplicación práctica de la citada opinión de Tomás de Aquino. Además, esta forma de interpretar el alcance práctico de la proposición estaba mucho más cercana a los planteamientos del agustinismo político, lo que favorecía su asimilación en Castilla. Tomás de Aquino ofrecía una fuente segura de autoridad canónica, siempre citado como Santo Tomás. Dadas algunas inconsistencias al mantener la misma línea argumentativa al respecto de la resistencia en todos sus escritos, entre la *Summa Theologica*, *De rege* y los *Comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo*, además, era posible encontrar siempre un resquicio en el que apoyar el alzamiento frente al programa carolino.

Tomás de Aquino contempla la efectiva culminación en el tiranicidio en el caso de la tiranía de legitimación derivada de la usurpación del poder[100], no de la desviación en su ejercicio. Insistimos en que no se compadece esta posibilidad con las demandas documentales de los comuneros. Pero sus palabras contienen a su vez una justificación de la desobediencia de los súbditos a las leyes y las actuaciones injustas de su rey, si bien con una limitación que no podía pasar desapercibida a los frailes salmantinos, la

necesidad de evitar escándalo o males mayores con el acto de desobediencia[101], a lo que no podía sustraerse nada menos que un enfrentamiento armado. El derecho de resistencia resulta a todas luces una última razón que demandaba una delicada previsión de las circunstancias excepcionales. Genéricamente el desencadenante se relaciona en Tomás Aquino con la vulneración de la legitimación de la coacción que encarna la potestad monárquica, en atención a la justicia general y a la equidad que en cada caso marcan los límites del bien común[102]. En realidad, que Tomás de Aquino pusiera en cuestión algunos puntos absolutos o maximalistas del pensamiento paulino y del agustinismo en nombre de una economía divina de raíz salvífica, hacía más comprensible la artificialidad del providencialismo que amparaba todo comportamiento del gobernante. Y andando el tiempo, posibilitaría una resistencia efectiva al gobernante que persigue primariamente su propio bien, contra los mandamientos de la ley natural, en cuyo caso la obediencia tiene un carácter meramente condicional, en tanto el bien del rey sea compatible con el bien de sus súbditos, y puede ser lícitamente resistido en caso de divergencia grave[103]. Lejos de constituir una reflexión de laboratorio, académica y formalista, la cuestión de la resistencia en Francia adquirió una desagradable necesidad práctica de justificación como consecuencia del episodio del asesinato del duque de Orleans en 1407, que desencadenó la célebre controversia doctrinal entre el canciller Gerson y Jean Petit en su *Justification du duc de Bourgogne*, en la que relaciona tiranía y derecho al tiranicidio como medida de resistencia.

En Castilla el peso de la autoridad real era la principal construcción doctrinal de la teoría política de la Baja Edad Media. En consecuencia, en la Península Ibérica la reticencia a contemplar el derecho de resistencia era enorme. Refractaria incluso hasta la misma ignorancia del asunto en su conjunto. Ni siquiera hay menciones para desarrollar en la teoría política castellana la definitiva y taxativa posición del Concilio de Constanza, si éste parecía no interesar mucho por posibilitar una solución pacífica al Cisma, o por la condena del hussismo, tampoco la sesión decimoquinta, dedicada a analizar la cuestión de la resistencia y el tiranicidio en 1415, suscitó un desarrollo propio de la condena de la proposición *Quilibet tyrannus*. Aquí el recuerdo de las desavenencias suscitadas frecuentemente

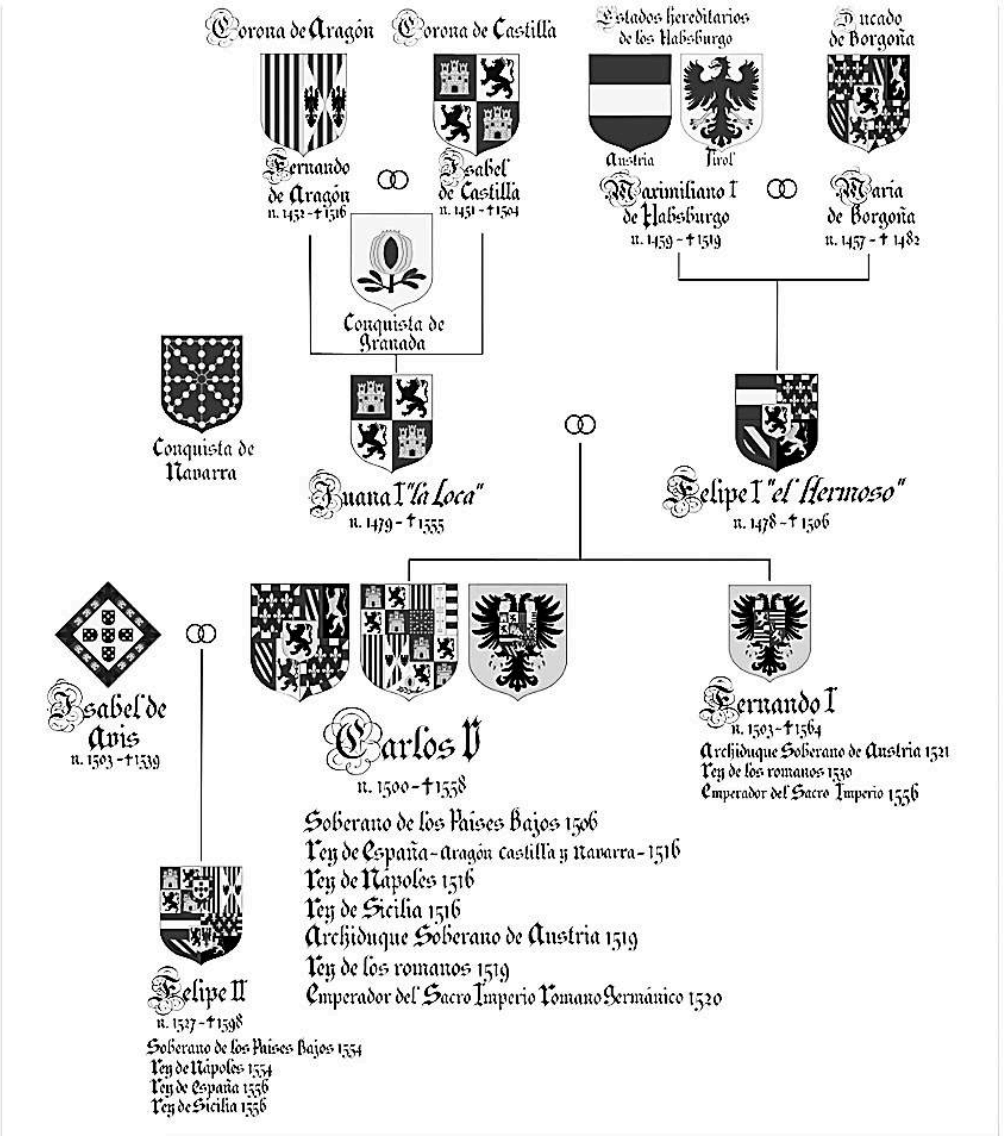
en la España visigoda elevaba la prudencia isidoriana a la simple censura de si «*non facias [recte], non eris [rex]*». Este recuerdo no era algo lejano e intangible, sino referencia autorizada y positivada en el *Fuero Juzgo* bajo amenaza de excomunión para la tentativa de destronamiento del rey.

Como sucedió con otras ideas políticas a las que aludimos al analizar la conformación del concepto de monarquía castellana, es también la influencia de la escuela jurídica de Bolonia[104] la que promueve una reflexión expresa sobre este particular, además de los apuntes al respecto de Bártolo de Sassoferrato y de Coluccio Salutati. El valor de la propuesta, similar en título[105], contenido y exigencias de ambos es que abre una vía para deponer al rey tirano[106], pero requiere un procedimiento formal y la pena de muerte, una condena jurídicamente motivada. Tratamiento también jurídico, pero en un contexto más general fue aportado años más tarde por Luca da Penna en su *Comentarios al Código de Justiniano*. En los años siguientes, particularmente en Francia, se trató de sistematizar las causas tasadas que podían dar lugar a la desobediencia pasiva o a la resistencia activa[107].

Ahora bien, ¿qué parte de toda esa argumentación teórica sobre la resistencia y el tiranicidio es aplicable al caso de las Comunidades? ¿Cuál fue el sentido político y su fundamento jurídico frente a las pretensiones de Carlos V? No se sustenta una visión del derecho de resistencia comunero al modo absoluto que había justificado el tiranicidio en la dogmática bajomedieval. No porque la fundamentación moralizada de la política careciera de tesis frente a la desviación del poder del monarca, sino porque la literalidad de las reivindicaciones oficiales de los órganos comuneros sitúa la cuestión en un grado muy moderado, frente a la radicalidad de la deposición del monarca, no digamos ya ante el regicidio bajo el supuesto de tiranicidio aceptable. El avance significativo que la teoría de la resistencia había adquirido en el paso de la plenitud medieval al tránsito hacia la Edad Moderna había depurado, a los efectos de diferenciar resistencia activa y resistencia pasiva[108], la distinción entre *tyrannus secundum regimen et titulum* y *tyrannus secundum regimen tantum*[109].

En el comienzo de las protestas contra las decisiones de Carlos I, el pensamiento político bajomedieval se había pasado por el tamiz jurídico de la práctica castellana sobre las relaciones entre rey y Cortes, de modo que

para los comuneros políticos esta era la verdadera esencia de su capacidad de resistencia, mientras que los comuneros religiosos tenían que ampliar la fundamentación de su posición acudiendo a las fuentes canónicas ya citadas. Al llegar el siglo XVI estas habían surtido un efecto ecléctico, mezclando la visión escolástica de Tomás de Aquino con la recuperación del aristotelismo renacentista, produciendo una síntesis en la que el poder real coercitivo, que define las potestades regias de gobierno, se ampara en la utilidad que presta a la comunidad y no en fundamentos de derecho divino. No es precisamente un tema menor al contemplar la posibilidad de resistirse a los deseos de Carlos V si no se entienden encaminados a aumentar el bienestar de la comunidad, pues es el bien común el que caracteriza el buen gobierno, el procomunal y no el interés exclusivo del rey. En cuanto que la política de Carlos V persiga exclusivamente este, entrará en contradicción con el primero y permitirá la resistencia activa de los ciudadanos alzados en Comunidad. Como se había destacado en la doctrina francesa, el problema no será ya identificar la conducta del rey como consecuencia de su pecado, sino conectarla con los errores cometidos por el gobernante como animal político. Esto es, Aristóteles antes que Agustín de Hipona.




En la imagen se representan los diferentes escudos de las ramas familiares que dieron lugar a la fabulosa herencia recibida por Carlos de Gante. En él se juntaron varias dinastías Trastámara de Castilla y Aragón, Habsburgo y Borgoña. Él agregó por su matrimonio con Isabel de Portugal, la rama Avis a su hijo Felipe II.

Desde luego, este no es únicamente un problema que se manifieste con total crudeza en Castilla y sea ajeno a las confrontaciones políticas, teóricas y prácticas de otras latitudes. La Edad Moderna se abrió multiplicando los choques y las controversias entre el poder centralizado de los reyes y las aspiraciones ciudadanas de una forma sensiblemente diferente a las reclamaciones nobiliarias o burguesas de la Baja Edad Media, pero a partir de lo avanzado por estas. Que en Castilla sea así, implica en realidad que esta dinámica obedeció a una forma nueva de ver las relaciones políticas

que se extendió por diversos territorios. Pronto las diferencias confesionales en el Imperio y en Francia revelarían con toda crudeza las implicaciones puramente políticas de este problema.

Existen diferentes estudios franceses[110] relacionados con las posibilidades que esa apertura tomista abrió en el derecho de resistencia a la entrada de la conciencia de los sujetos políticos frente a las imposiciones del rey. Es habitual relacionar esa posibilidad con la Reforma y la manera en que la obra de Lutero de 1523 «*Wie weit sich weltliche Obrigkeit erstrecke*» rompió con el formalismo medieval de la cuestión de la obediencia. Si en el caso francés resulta útil esa obra, difundida en francés como *De l'autorité temporelle*, y conocida en español como *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*, es por haber servido de base para el desarrollo del pensamiento político monarcómaco sobre el derecho de resistencia, pero daba frutos en la primera mitad del siglo, no siempre bien controlados, como demostraron la evolución de la guerra campesina alemana hasta 1525 y el giro procatólico de la Pilgrimage of Grace en la Inglaterra anglicana de 1536.

Opinamos que esa forma de derivar hacia la disolución de la unidad religiosa el derecho de resistencia no era la única vía posible al empezar el siglo XVI. Tampoco la actualización en la Modernidad del concepto de resistencia activa se relaciona exclusivamente con la Reforma y sus secuelas de secularización del pensamiento político. Las Comunidades no serían el único ejemplo del rendimiento práctico de la puesta al día del derecho de resistencia tomista a la luz del aristotelismo que se esgrimió para la revuelta en el ámbito principalmente político. O quizás sería mejor decir, manifestado en el terreno político, pero con un importante componente económico que da el tinte antiseñorial y antifiscal adecuado. Con las naturales diferencias contextuales, históricas, y políticas, tanto institucionales como ideológicas, aunque sobre todo económicas, algunas justificaciones similares pueden observarse en la Grande Rebeyne de Lyon de 1529[111] y en la revuelta de Gante de 1540[112].

Sostenemos que existió un principio de disolución del monolítico principio de obediencia que partió de esa reformulación de Tomás de Aquino, más natural y política que dogmática y teológica, del derecho de resistencia, se aprovechó de la recepción del aristotelismo y se pulió en la

tradición castellana. La evolución conceptual de esta forma de concebir y aplicar el derecho de resistencia de manera que encuentra su fundamento último en la política y no en la Teología o el Derecho no es exclusiva de Castilla[113], aunque se manifestó con toda amplitud en Castilla, frente a lo sucedido en Francia o en el Imperio, lugares en los que el componente económico y religioso, respectivamente, fue más relevante[114]. Tampoco era ajeno este debate a la tradición política flamenca la posibilidad de rehusar la obediencia en tiempos de María de Borgoña[115], si bien nos parece que obró más bien en sentido inverso al acaecido en Castilla con las Comunidades[116]. De hecho, Carlos V fue muy consciente de la dinámica de presión que desde la Corte francesa se ejercía sobre los territorios borgoñones del antiguo ducado en los mismos inicios de su andadura imperial y coincidiendo con las Comunidades. ¿Cómo invocar para esos súbditos con la misma abierta expresividad que María de Borgoña la posibilidad de resistirse al rey francés, cuando basaba el control de sus territorios hispánicos, castellanos y valencianos, ante las Comunidades y las Germanías sobre la base de la interpretación contraria? Por ello, no podía pasar desapercibido al Emperador, educado en Flandes y en la tradición borgoñona, el debate sobre la obediencia al príncipe en contextos de dependencia y de oposición institucional superior, transmutando Borgoña y Francia por Castilla y el Imperio.

¿Cuál fue la circunstancia decisiva para que respecto a la resistencia en las Comunidades de Castilla pesase más el factor político? Creemos que el mayor desarrollo de la tradición política castellana, con su apoyatura jurídica relacionada con el contenido de lo que sería después el concepto de soberanía, es el constituyente elemental de esta construcción teórica sobre el derecho de resistencia a las políticas de Carlos V. No puede obviarse que este pasó tanto por fases como por grados, porque fue enormemente adaptativo a las cambiantes coyunturas de los enfrentamientos[117]. Ni siempre se invocó la resistencia con el mismo contenido, pues hubo resistencia activa y pasiva; ni siempre se justificó por la misma causa, ya que al menos pueden verse cuatro: quiebra de la tradición jurídico-política castellana, tiranía regia, ruptura del pacto entre rey y común y en la fase bélica, guerra justa. Ni tuvo todo el tiempo la misma manifestación, dado

que, en función de la pluralidad de sujetos colectivos y de los actores individuales hubo disentimiento, desobediencia, subversión e insurrección.

La principal diferencia con anteriores episodios vividos en el reino bajo los Trastámara es que ahora había una expresión más nítida de la oposición bajo una capa jurídica. No habían faltado ocasiones durante el siglo anterior para analizar el alcance y las razones de los ataques contra el rey. Difícilmente hubiera podido ser de otro modo en una dinastía instaurada por Enrique de Trastámara contra Pedro I, aunque ese ascenso al trono y la oposición a su hijo Juan I al apoyar parte del reino las aspiraciones de Juan de Gante y Constanza han de ser vistas con un mayor componente de aspiraciones personales y luchas entre distintas ramas de la realeza, que como enfrentamientos de contenido político. Con menor intensidad con Enrique III, pero con mayor virulencia en tiempos de Juan II, se suman otros componentes de carácter político a la resistencia al rey, desde el golpe de Tordesillas de 1420 hasta la llamada guerra civil castellana de 1437 a 1445 con los avatares de don Álvaro de Luna, con sucesivos realineamientos nobiliarios y la involucración de las ciudades en defensa de sus intereses, como se aprecia en la reanudación de los enfrentamientos civiles bajo Enrique IV. La intensidad del enfrentamiento entre los hermanos Juan Pacheco y Pedro Girón con Beltrán de la Cueva no pueden ser vistos solo como rivalidades nobiliarias, por cuanto alcanzaron a dañar la posición del rey. Ni la injerencia aragonesa como una cuestión internacional, en atención a los lazos dinásticos. Pero la diferencia fundamental estriba en que desde la sentencia arbitral de Medina del Campo y la farsa de Ávila, hasta la victoria de Isabel la Católica hay afirmación de los derechos de acceso al trono y alternativas en las personas que los encarnan. No hay lucha contra el trono, sino por el trono. Mientras que en las Comunidades no puede darse esa visión al no existir la aspiración de disputar la jefatura del Estado castellano, no ya por un tercero, como el infante don Fernando, sino ni siquiera por la reina Juana.

En el siglo anterior la oposición al rey y la lucha contra él no necesitaron fundarse en el derecho de resistencia[118], prueba de que existía una única visión de la organización estructural de Castilla, mientras que en las Comunidades hay dos visiones distintas de la organización que se oponen y la necesidad de explicar por qué la que no se sustenta en la dirección del rey

tiene derecho a reclamar un lugar en la práctica del gobierno para su propuesta, esto es, por qué políticamente, sin desdeñar los aspectos jurídicos, su resistencia no es un hecho, sino un derecho. En ese punto la idea de la oposición a Carlos V se ve necesitada de una nueva argumentación en el paso de la vertiente jurídica a la política y de la académica a la práctica que se puede concretar en tres elementos:

1. La defensa de la tradición política de las Cortes como el primer elemento de enganche de las ciudades.
2. La defensa de una similar visión sobre la política fiscal y la excesiva presión tributaria.
3. Sentir la conminación del poder real a abandonar todo intento de mantener sus aspiraciones a lo largo del verano de 1520.

En este aspecto la estrategia coactiva de la regencia era creciente a tal punto que la hermandad jurada de las ciudades del 25 de septiembre en Tordesillas contemplaba el llamamiento a que, si por mandato real se quisiera quebrantar de hecho los acuerdos de las Cortes y Junta, las villas «se junten a resistirlo con todas sus fuerzas»[119]. La literalidad del acuerdo jurado no solo es elocuente, sino que a continuación se eliminan los límites de la actuación política en defensa de ese derecho, al afirmar que no solo se hará con todas sus fuerzas, sino también con «gente de armas».

Sin embargo, tal vez por prudencia para no caldear más los ánimos imperiales, se enunció en los Capítulos de Tordesillas como tal derecho de resistencia. En cambio, en la comunicación que se efectuó al Emperador se dulcificó como guarda del rey respecto de sí mismo[120]. Es prueba de que la retórica comunera para propio consumo de sus fieles era una, y otra más templada la utilizada para mantener contacto con el regente, los gobernadores y el propio monarca. A pesar de esta doble retórica y de los esfuerzos por no causar más enojo en el monarca, no se aceptaron las propuestas de los comuneros y se procedió con violencia contra los representantes de las Comunidades y mensajeros[121]. Es frecuente el uso de expresión semejante a que el reino no se pierda o el rey no se pierda, tanto en la tratadística de la época como en la documentación epistolar y en la

justificación de las medidas más extremas en la documentación administrativa, siendo fórmula reiterada constantemente en el siglo XVI.

La de la hermandad jurada no es la única proclamación oficial por parte de los comuneros del derecho que les asiste de resistir lo que estiman como pretensiones injustas del Emperador. Está presente en la comunicación, que podrían considerarse interna, entre la Junta y las comunidades locales[122].

Entre las tres líneas de justificación de la resistencia con anterioridad al desencadenamiento de las hostilidades bélicas, y la última, sumada en la fase postrera, hay una gradación de intensidad y, también, una predilección por una u otra en función del contexto de emisión de las proclamas comuneras. Las dos que se utilizan con mayor prontitud son el argumento de la resistencia a la tiranía, que era más usado en las proclamas individuales, y el de la contravención de la tradición política y jurídica del Reino de Castilla, preferido en las manifestaciones más oficiales o grupales. La tercera línea argumental, la de la eventual contradicción de un pacto entre rey y reino se observa más tardíamente y a los efectos de dar protección a la anterior. Es decir, la resistencia por incumplimiento del acuerdo abstracto para el reparto del gobierno entre monarca y común se aplica subsidiariamente y con menor amplitud, destacando únicamente en la habilitación conferida a las comunidades y a las ciudades para defender los capítulos de Tordesillas, consistiendo esta oposición en «resistir la revocacion o mudança o alteracion de los dichos capítulos»[123].

Mucho menos extensa nos parece la argumentación sobre la guerra justa, en el tiempo y en el amparo proporcionado a las acciones comuneras, salvo, naturalmente, las de confrontación armada. Suficientemente compleja era ya la disertación sobre las vías de resistencia pacífica como para extenderse más de lo imprescindible en la resistencia militar, con la excepción de la defensa de los Capítulos, como se recoge expresamente a su vez en el capítulo 23 de los que mandaban pedir los de la Junta. Implicaba una alteración muy profunda de las previsiones jurídicas, tanto las hechas para regular en el Derecho Público castellano las prerrogativas del poder mediante la normal aplicación coercitiva de la potestad regia, como incluso las que surgieron para fundar el recurso a la guerra. Estas últimas se pensaron para la esfera exterior y estaban influidas por la filosofía aristotélica, que demandaba la estricta verificación de unos supuestos

desencadenantes entre los que expresamente se contemplaba, no solo la justa causa y la recta intención, sino también la legítima autoridad para declarar la guerra. Además, habían sido atacadas por la visión irenista propia del primer erasmismo. Podían alegarse acontecimientos que acreditasen el cumplimiento de los dos primeros requisitos, pero era mucho más dudoso que en ausencia de expreso mandato regio se revistieran los gobernantes de autoridad suficiente.

Ni siquiera acogerse a la interpretación de Alfonso Polo y Fernando de Roa facilitaba la cuestión que, por el contrario, encontraba más fácil acomodo teórico en las acciones reales, siempre contemplándolas desde el punto de vista de la legitimidad, porque cuando entraba en juego el componente de la proporcionalidad, desde el incendio de Medina del Campo, se resentía el razonamiento que emanaba de la capacidad de resistencia del príncipe respecto a las acciones ilegales de sus súbditos. La distinción entre la guerra defensiva y la guerra ofensiva venía en auxilio de las pretensiones comuneras, tanto en lo que se refería al amparo de sus propias acciones contra las tropas realistas como en evitación de reclutas para la defensa de las posiciones de los Austrias en el contexto continental, tanto imperial en Alemania, como aragonés en Italia. Claramente esta visión propia de fecha como 1520 se vería inmediatamente superada por la visión ideológica carolina sobre la intervención castellana, hispánica en su conjunto por mejor decir, en el concierto europeo. La guerra defensiva legítima estaba presente en el combate comunero en Segovia y en Medina del Campo frente a Antonio de Fonseca. Aunque Prudencio de Sandoval deja constancia de la duda sobre el alcance de las posibilidades que el argumento de la guerra justa permitía a las huestes comuneras, al reseñar: «si nos engañan nuestros letrados, la defensa nos es licita, pero su guerra aun no esta de derecho justificada»[124].

En definitiva, la resistencia que los comuneros oponían respondía a un mecanismo ideológico complejo, con espinosas repercusiones políticas, un componente moral y una argumentación jurídica que se adelantó en la Edad Moderna a algunas de las posiciones del Hobbes y Locke al respecto.

## 3. DIMENSIÓN HISTÓRICA Y POLÍTICA DE LA CRISIS COMUNERA

En el discurso del cambio, propio del programa de la ideología de la comunidad política participativa, ¿cuál es el procedimiento que entronca con la idea de autonomía del cuerpo cívico? Las Comunidades propusieron una teoría sobre la forma de Estado monárquica basada en la desconcentración del poder del rey y en un incremento del control por parte de unos representantes elegidos por el pueblo. Se puede afirmar que la teoría política surgió de la libertad, porque pretendía reconocer la emancipación del súbdito de un rey para evitar que se convirtiera en vasallo. Lucharon por establecer esta nueva teoría y aplicarla eficientemente a la forma de gobierno de la monarquía. Los enemigos de los comuneros defendieron una concepción antigua del monarca que concentraba todo el poder, *ab solutus* de la sujeción a la ley política. Lograron imponerse y aplastar el movimiento de las Comunidades para mantener el orden establecido que les convenía, recuperando por añadidura parte del protagonismo en el gobierno que habían perdido en el reinado de los Reyes Católicos.

Por el contrario, la existencia de las Cortes en Castilla permitía a las ciudades participar y ejercer un cierto control sobre la acción del gobierno del rey y de su Corte. Este acuerdo entre el rey y las Cortes se fundó en una idea recíprocamente exigente, pero que había terminado por diluirse en una sola obligación, que todos los habitantes del reino tenían que asistir a la Corona en sus necesidades y en sus exigencias para favorecer la gobernación. Así se formó la idea de que el reino estaba constituido por el rey en el vértice del poder, sus súbditos y las ciudades. Los procuradores eran nombrados por el monarca y éstos acudían a las sesiones de Cortes con la idea de participar en las decisiones. En cambio, se privilegió una visión unívoca, el rey los convocaba con un solo objetivo, conseguir los recursos necesarios para llevar a cabo su proyecto político. Los procuradores pensaban de forma ficticia que participaban en el gobierno del reino y a cambio el rey y la Corte conseguían el servicio que les permitía incrementar su poder. La diferente valoración de esa común percepción está en la base del desencadenamiento de la confrontación. En el bando realista para defender las prerrogativas regias de dirección de la estrategia política del reino, en el bando comunero para restaurar la reciprocidad de obligaciones como garantía de participación política.

Un ejemplo de esta manera de entender el procedimiento era el orden de desarrollo de las sesiones. Primero, se votaban las exigencias de la Corona, después se atendían las peticiones de los procuradores que representaban a sus ciudades. La realidad era que el rey mandaba, ordenaba y conseguía sus propósitos y, después, otorgaba su gracia a todo el reino, así se aseguraba el dominio político del rey sobre sus súbditos. El monarca se constituía en el garante de la pervivencia, de la unidad y de la continuidad del reino. Semejante práctica no podía considerarse propiamente un gobierno participativo, ni las Cortes constituyeron un instrumento para controlar la política del rey. Más bien se puede calificar de una ficción sobre la participación del pueblo en el gobierno del reino, porque los procuradores no conseguían para sus representados nada más que aquello que el monarca decidía conceder.

El rey reforzaba una proyección de depositario único de la soberanía al difundir una imagen que lo presentaba ante su pueblo como un gobernante que no tenía superior en todo su territorio, él era el cuerpo completo del reino, el garante de la paz, la justicia y del bienestar de los súbditos, el jefe del ejército y poseía una autoridad indiscutible desde el punto de vista legal y político. Su poder se manifestaba como omnímodo, era un poder personal, porque controlaba los resortes jurídicos del Estado, los recursos económicos necesarios para gobernar y las instituciones que tenían que fiscalizar sus acciones. Además, el rey estaba respaldado por una Corte y sus colaboradores en la que se apoyaba para llegar hasta dónde él no podía.

Carlos I se consideraba desde el principio rey propietario de Castilla porque este reino formaba parte de su cuantiosa y variada herencia patrimonial. La fortuna y el infortunio se habían aliado para que él, a la corta edad de dieciséis años[125], contara con territorios dispersos en varios lugares de Europa, en el norte de África, en algunos puntos del Mediterráneo y en América. Además, dos años y medio después de desembarcar en la Península fue elegido Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, título que había ostentado otros miembros de su familia. Aun antes de la proclamación imperial, Carlos traía sólidamente interiorizada la ideología de los Habsburgo proclive a confundir deliberadamente el programa dinástico y convertirlo en un proyecto nacional.

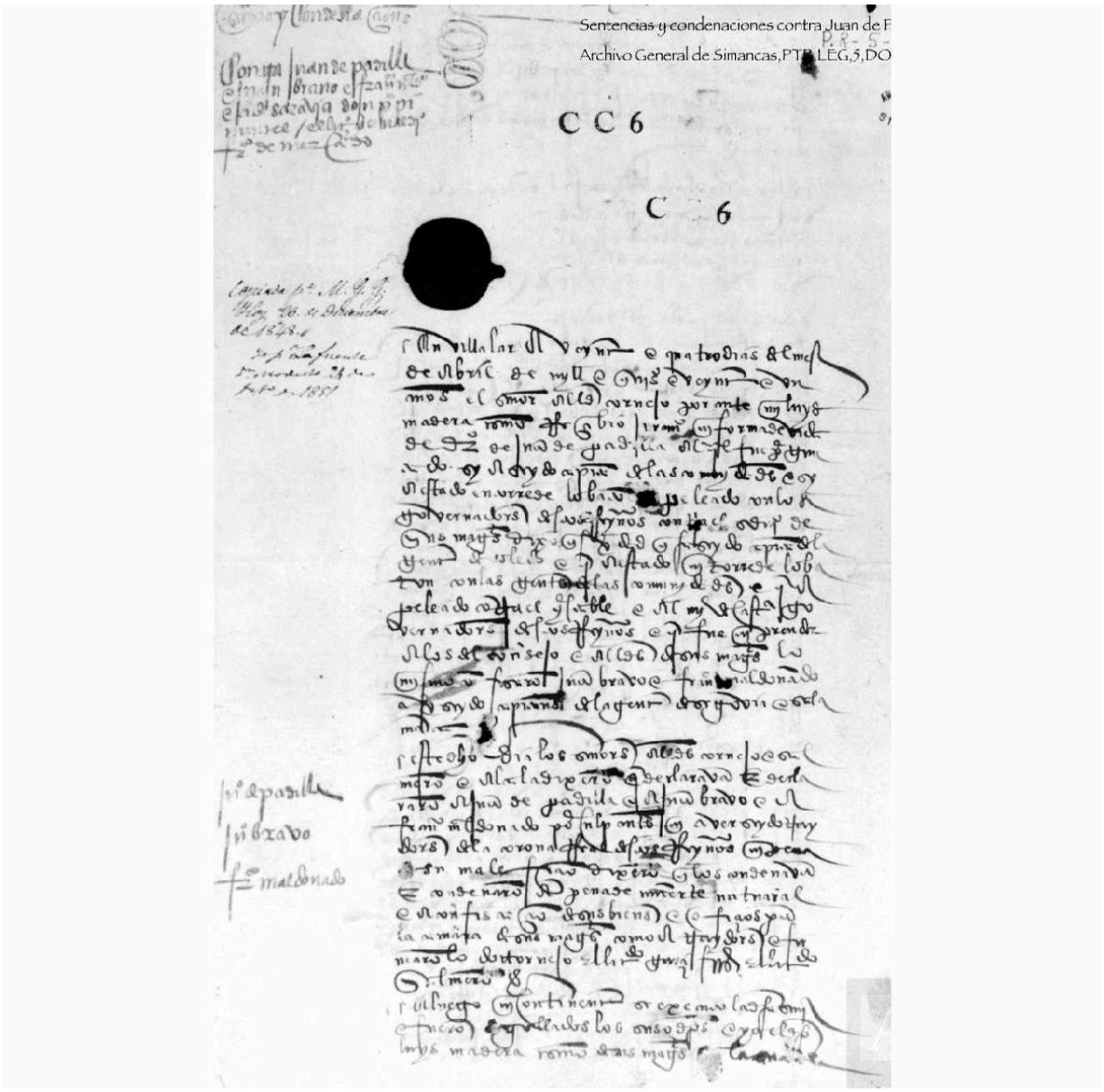
El proyecto de Carlos V será discutido hasta la saciedad por los comuneros. Este es, uno de los temas centrales y recurrentes de las disputas sobre las ideas y las prácticas políticas en este corto lapso temporal se centró en la reforma de la monarquía y, también, que el pueblo adquiriera mayor protagonismo a través de sus representantes en las instituciones políticas. Hemos visto cómo en las Cortes de Santiago y La Coruña se produjo un intento de alterar el orden establecido o protocolario. Los procuradores propusieron primero la aprobación de las peticiones de las ciudades a las que representaban, es decir, ellos eran y consideraban que poseían un mandato imperativo de sus representados, eran la voz y la voluntad del pueblo. Después, una vez discutidas y aprobadas las peticiones, se procedería a votar el servicio que solicitaba el rey, la razón fundamental por la que habían sido convocadas las Cortes.

Estos hechos revelaron que, de un lado, los procuradores no se sentían unos títeres nombrados por el rey; de otro, que eran los representantes de la soberanía del reino, esto es, se anticipa un elemento teórico al intercambio práctico de mutuas concesiones, elemento fáctico de la política, un debate de ideas previo sobre el sustento de la soberanía. En estas Cortes los procuradores rompieron la tradición de otras épocas, no iban a convertirse en cómplices complacientes de los hechos ocurridos o de las exigencias del rey. Su resolución fue discutir con él y en las Cortes cada uno de los servicios e impuestos. Los procuradores de las Cortes de Santiago y La Coruña proclamaron con esta actitud su libertad de pensamiento y de actuación, su resistencia a las presiones del monarca y de sus estrechos colaboradores y también, por último, su deseo vehemente de participar en el gobierno del reino ejerciendo un control sobre el rey y su Corte. En esta convocatoria de Cortes se inició un cambio muy importante en el concepto de monarquía y en la consideración del rey como figura política, que va dejando «de ser un principio constitutivo del universo político para transformarse en principio de organización de los Estados»[126].

Por consiguiente, en el año que duró la rebelión comunera no solo se opusieron los intereses a corto plazo de dos grupos sociales, también se produjo un enfrentamiento entre dos concepciones del poder político, sobre las que tantas veces se volvería luego en las reflexiones teóricas a partir de las nociones de poder y libertad de la Escuela de Salamanca. De un lado, la

idea patrimonial de la dignidad real y de la función del rey Carlos I y de sus partidarios. Este concepto establecía una comunidad política dual. En la cúspide de la pirámide, estaba el rey y, debajo de él, los demás estamentos sociales, nobleza, clero y pueblo. Fadrique Enríquez, Almirante de Castilla, defendió ante los comuneros que seguía vigente la tríada que, para el mismo rey, él y sus partidarios era la legítima y que siempre se había tomado como tal: «Verdad es que sin apartarme del reyno ni deshazer esta trinidad de dios, rey y reyno que tan concebida en mi tengo …»[127]. Ese era el orden objetivo y fijo al que había que someterse y no se podía alterar; cualquier otro orden político significaba romper con una tradición y traicionar al rey y, por ende, a Dios. Nunca el reino puede situarse después de Dios, siempre estará en tercer lugar, porque en la visión hispánica del providencialismo designativo que precede al providencialismo gubernativo, el rey recibe el poder de lo alto, de Dios, con la obligación (oficio) de reinar y procurar el bienestar del reino.

El deber u oficio de reinar imponía al rey encontrar el equilibrio entre las dos partes. Los comuneros exigían otorgar más protagonismo al pueblo en nombre de la libertad, por la primacía del principio electivo de sus representantes. Además, oponían a esta idea que el reino no era una propiedad más del rey que puede utilizar a su antojo. El reino es superior al rey, porque él pasa y el reino permanece. Por tanto, las Comunidades representan al reino en tu totalidad y el rey tiene la obligación de someterse a ellas y atender sus exigencias, no a la inversa.




Después de la derrota de Villalar se produjo una investigación para conocer a todos aquellos que habían apoyado la rebelión. Muchos de ellos fueron ejecutados acusados de crimen de lesa majestad y traición. Sentencia de los comuneros. Texto del Archivo General de Simancas.

En esta forma de actuar se ponen en juego ideas políticas fundamentales. Desde el punto de vista antropológico, se proclama la libertad y la igualdad de los súbditos del rey ante al poder regio. Con la admisión de semejante idea, los súbditos pasan a formar parte de un cuerpo político soberano con capacidad para participar activamente en el gobierno del reino y controlar el desempeño de los cargos públicos[128]. Desde el punto de vista social, la autoridad de la Comunidad como reino legítimo, es superior a rey.

La atalaya que nos proporcionan los quinientos años nos permite atisbar y afirmar que la teoría política sobre la que se construyó el movimiento comunero, con la que se justificaron sus actuaciones e incluso la confrontación armada entre los grupos políticos, solo puede ser juzgada por sí misma, una vez que se muestre en toda su miseria, o en todo su esplendor. Cinco siglos después solo podemos analizarla en su totalidad con los testimonios que nos han llegado mediante un discurso indirecto. El propósito de los comuneros fue constituirse en heraldos y defensores de una teoría que sirviera para mejorar y cambiar la situación política y social del Reino de Castilla y, por ende, de todos los súbditos del nuevo monarca. La teoría de las Comunidades se asentó simultáneamente sobre unos principios de acción y de organización políticas, que reivindicaban la libertad y la igualdad para participar en la vida pública, por eso ganó adeptos. De ahí también su acuciante proceso de institucionalización. Además, la teoría no se confinó a los papeles, ni se quedó en las palabras de los discursos; sirvió para encender la llama de la acción, para cambiar toda una forma de concebir la vida política y una manera de organizar el Reino de Castilla y de gobernarlo. Quizá se pensó en una reforma integral de la monarquía como forma de gobierno, que se asentara en una nueva corona que unificara los dos reinos de la Península en una nueva entidad política.

Esa teoría comunera se puede contemplar como un juicio global a la situación del reino, a sus instituciones, a la comunidad constituida por los tres elementos el rey, la nobleza y el alto clero como un grupo cerrado que ejercía el poder y se beneficiaba de sus prebendas de manera excluyente.

El movimiento de las Comunidades desde el plano teórico arrancó como un intento de dar respuesta crítica a unas preguntas fundamentales de la política y, en definitiva, de la existencia humana, que siempre tiende hacia lo que cree que es mejor. En tal sentido puede considerarse una prueba de optimismo, que se percibe desde las primeras declaraciones, exigencias y escritos, porque en ellos se desvelan su intención y sus propósitos.

La filosofía es, según Hegel, como la lechuza de Minerva solo echa a volar al atardecer. En cierto modo es una reacción tardía a la crisis. Este caso no fue una excepción. Pero las crisis se pueden superar porque son un diagnóstico de la decadencia y de las deficiencias de la comunidad política. Desde este diagnóstico los comuneros propusieron reformas y cambios institucionales, dentro de la ley tradicional de Castilla, que se pudieran

aplicar a la política del gobierno del reino, con el fin de fundamentar la vida práctica en una verdad que se compadezca con una realidad mejor que la que se está viviendo. En otras palabras, no trataron de crear una realidad ficticia, o utópica, sino que se propusieron constituir un régimen político monárquico diferente al que existía, más adecuado a las aspiraciones y a las exigencias de los súbditos del rey y a la evolución del cuerpo político.

Las reformas se pueden considerar también una reacción para alcanzar un fin social y político que permitiera superar una crisis tanto de contenido teórico como práctico. Los comuneros denunciaron y criticaron que las ideas, las opiniones y las formas políticas vigentes resultaban y se mostraban poco satisfactorias, cuando no falsas o ineficaces en la práctica. Los comuneros, impulsores de una reforma política de gran calado, protestaron y se rebelaron con un fin, constituir una alternativa a la concentración del poder del monarca. La continuidad en la reflexión y su acompañamiento en la acción fueron muestra del empeño por establecer los fundamentos de una participación política de los ciudadanos que fuera estable y resistiera el paso del tiempo y de las generaciones. Fue la piedra angular que sirvió para justificar las propuestas que encarnaron un auténtico modelo alternativo de gobierno monárquico, sugerencia que no volverá a contemplarse en el mundo hispánico en las dos centurias siguientes. Esta no fue ni será nunca tarea de una persona aislada, aunque en el caso de los comuneros podemos identificar a líderes concretos que tomaron la iniciativa. Será obra de muchos personajes, unos elaboraron las teorías, otros las difundieron y otros diseñaron los planes de acción. Todos y cada uno de ellos, junto con el pueblo, aportaron algo a la formación de una ideología común.

La complejidad del término ideología aplicado a los períodos históricos anteriores a la contemporaneidad obliga a precisarlo considerando que existiría si se dieran dos componentes básicos. Por otro, el conjunto de representaciones mentales sobre la sociedad y las relaciones políticas en su seno, un programa definido para la acción política. El primero está presente, si bien es común a todos los bandos en conflicto. El segundo es mucho más preciso en el caso carolino que en el comunero, siendo este menos trabado y tan cambiante que difícilmente puede pasar por una ideología *stricto sensu*,

incluso si se sustituyeran las ideas políticas por creencias menos elaboradas[129].

En el movimiento comunero se puede identificar un marco conceptual, textual u operativo común y compartido, porque todos comuneros coincidieron en la misma forma para exponer y difundir sus ideas, aunque partieron desde presupuestos diferentes, pero reaccionaron de manera similar ante los retos que planteaba su época histórica. De una u otra manera, estaban implicados en las acciones que se llevaron a cabo para aplicar las soluciones más adecuadas a esos problemas, dentro de un contexto histórico y un ambiente intelectual limitado y más proclive a reiterar fórmulas que a implantar nuevos patrones de gobierno, que exigían cambiar la estructura social, las funciones y los derechos de los estamentos de la sociedad y la forma de gobierno que beneficiaba solo a unos pocos.

La teoría propuesta presenta y desarrolla una forma de organización que es esencialmente plural y compleja. Se fundamenta en unos principios que a veces se han considerado erróneos, en otras ocasiones se han calificado de antinomias, y muchas veces han demostrado su eficacia proporcionando a la comunidad política estabilidad y un desarrollo armónico que lograba, en cierta manera, el bienestar de todos o de una gran mayoría. Estos principios se podrían resumir en los siguientes:

- Libertad para convivir en sociedad y responsabilidad para cumplir con las funciones propias de cada uno, en y para la comunidad.
- Posibilidad de ejercer el derecho y cumplir con el deber de participar en la vida política y en el gobierno de la comunidad.
- Cooperar en el ejercicio del poder para establecer una forma de gobierno integradora y centrada en la coordinación de los esfuerzos entre los ciudadanos.
- Posibilitar la vigencia social de la justicia y de las acciones de gobierno que benefician a todos.

## 4. CONSECUENCIAS DE UN MOVIMIENTO SOCIAL Y POLÍTICO

Las Comunidades, como hemos dicho, no constituyeron una revolución, según se entiende en la actualidad, porque no se luchó por cambiar la forma de Estado, como sucedió en otras revoluciones, por ejemplo, la norteamericana de 1776 y la francesa de 1789. La sensación de transformación sistémica de las aspiraciones políticas se consiguió más por la vía de cambios acumulativos, que permitieran la perduración parcial de algunas expectativas, que por la vía revolucionaria. Los comuneros aceptaron la monarquía y al monarca que se ceñía sobre su cabeza la corona. La forma del Estado siguió siendo una monarquía, pero se quiso avanzar en un proceso de participación democrática[130] del pueblo, el común, y de todos los estamentos sociales en el gobierno del reino. Así se volvía al planteamiento pactista propio de una aspiración contractualista, para el que el poder está en el pueblo y éste lo cede al rey mediante un *pactum subiectionis* muy matizado por la reserva de participación política a favor del estamento ciudadano[131].

Podríamos preguntarnos si los comuneros estaban proponiendo una constitución nueva o una reforma profunda de las leyes y las normas que ordenaban el gobierno de la monarquía[132]. Si se acepta que las Comunidades en sus sucesivas instrucciones pretendieron imponer una nueva constitución política, entonces, los comuneros realizaron una revolución que pretendían cambiar el régimen político[133]. Si no admitimos el cambio constitucional, habrá que concluir que las Comunidades fueron una rebelión que pretendió realizar reformas políticas y sociales de profundo calado.

Pedro Mártir de Anglería, en una carta escrita al Canciller Gattinara el 23 de octubre de 1520, sentenció que «los Junteros hechos Reyes con pretesto de libertad»[134]. Los testigos de la época estaban convencidos de que los comuneros habían usurpado el título de rey cuando éste ya había sido reconocido, proclamado y jurado. Esto nos lleva a admitir que se consideraban por encima de la autoridad real y que ellos mismos actuaron como el único poder legítimo en el reino. Esta frase es una apreciación

personal del autor, pero revela que el proceso estaba muy avanzado y que en nombre de la libertad del pueblo y del reino procedían con la autoridad propia de los reyes.

La propuesta de las Comunidades fue instaurar una monarquía en la que se incrementara la participación del tercer estamento social, el pueblo, en el gobierno del reino y en el control del ejercicio de las responsabilidades políticas, era un cambio profundo en la función y en la estructura del pueblo dentro del reino[135]. Para eso propusieron limitar el poder real, darle más importancia y fuerza a la representación de los ciudadanos en las Cortes y disminuir todo lo posible la presencia de la oligarquía nobiliaria en el gobierno[136]. Esta nueva teoría política que planteaban los comuneros pretendía establecer una nueva forma de gobierno monárquica, que se podría denominar, salvando las distancias, como, se ha dicho, una monarquía democrática o bien una democracia coronada, en la que la Comunidad apoyaba las iniciativas del rey para realizar su proyecto político e introducir las reformas necesarias en el reino. En cambio, Carlos I no percibió la coyuntura de la misma manera. Por eso se produjo la ruptura. El consiguiente enfrentamiento armado traducía dos percepciones contrapuestas de la cultura política como predisposición sociológica hacia un objeto político muy definido, cual es la intervención de los gobernados, bien en el diseño, bien en el desempeño de las tareas del gobierno de su comunidad.

La idea fundamental sobre la que se asentó toda la teoría política comunera fue reivindicar la libertad del pueblo castellano, frente al gobierno de un rey sometido a los dictados de una oligarquía que acaparaba y se aprovechaba de las prebendas del poder sin límites y excluyendo a todos los que no formaban parte de ella. Esta era una libertad abstracta que se concretó en el texto recogido en los citados *Capítulos de la ciudad de Valladolid*. Este empeño no fue bien visto por muchos autores, Pedro Mexía calificó a la Junta como la institución en la que las ciudades rebeldes tuvieron «su trono y tiranía firme. Y perdiendo la vergüenza del todo, soltaron la rienda á los desacatos y atrevimientos, comenzando á mandar y proveer como reyes, publicando falsamente que la Reina lo mandaba y quería, y que había mejoría en su salud y se entendia en curalla; …

usurpando totalmente la jurisdicción y preeminencia real, y atribuyéndola á sí mesmos con nombre de la Reina»[137].

Los súbditos liderados por los comuneros de Castilla lucharon por su libertad porque no querían verse sometidos a la autoridad despótica de unos gobernantes a los que no reconocían porque en el desempeño de sus cargos se habían desligitimado. Buscaron asegurar la libertad del reino, de las ciudades y de los individuos concretos[138] y desearon alcanzar el ideal que en la obra de Juan Maldonado se recoge literalmente: «ninguno goza de más verdadera y estable libertad, que los que están bajo el dominio de un buen príncipe»[139]. Este es un punto central de la discusión. Las Comunidades quieren ser gobernadas por un buen rey que proteja, fomente y garantice la libertad de los súbditos en el reino[140].

Por esta razón, los comuneros no cifraron el ideal de su reforma en establecer un cambio de sistema político; aceptaban la monarquía como forma de Estado y de gobierno. Su propuesta fue reformar el régimen político castellano en cuando a su estructura, la relación de los súbditos con el monarca, la participación de los ciudadanos en el gobierno de la comunidad y el control del desempeño de los cargos públicos. Era evidente que los comuneros desbordaban el sentido de la libertad antigua y medieval, para proponer una nueva forma de entender este principio político[141].

La sujeción a la ley no se refiere solo a la ley natural, sino que atañe a todo el cuerpo cívico, incluido el monarca, atenerse a la ley política del reino en una suerte de superación de una *isonomía* **(**ισονομία**)** difícil en sistemas de profunda sacralización de la vida, que motivan una visión providencialista del poder, para alcanzar una *eunomía* (ευνομία) que relaciona la ley con el buen gobierno y la virtud política, como tantos textos hispánicos se encargan de repetir entre la Baja Edad Media y la primera Edad Moderna como mandato del gobernante.

Los seres humanos conviven porque en la comunidad encuentran una seguridad de la que individualmente carecen y no pueden garantizar. Desde la seguridad el ser humano puede decidir libremente, prever. Certidumbre y previsión conforman una ética de la seguridad, en la que libertad y seguridad han de ir, de alguna forma, unidas.

La libertad del hombre como ser social y político es incuestionable. Esta dimensión es al mismo tiempo individual, y se puede calificar como de no

dependencia, como política porque le permite asumir la responsabilidad de participar en el gobierno de la comunidad. En este caso el miembro del cuerpo político no es ni súbdito, ni vasallo de un señor ni un ser dependiente de otro, sino que ejerce su autonomía para comprometerse en un proyecto político propio y común.

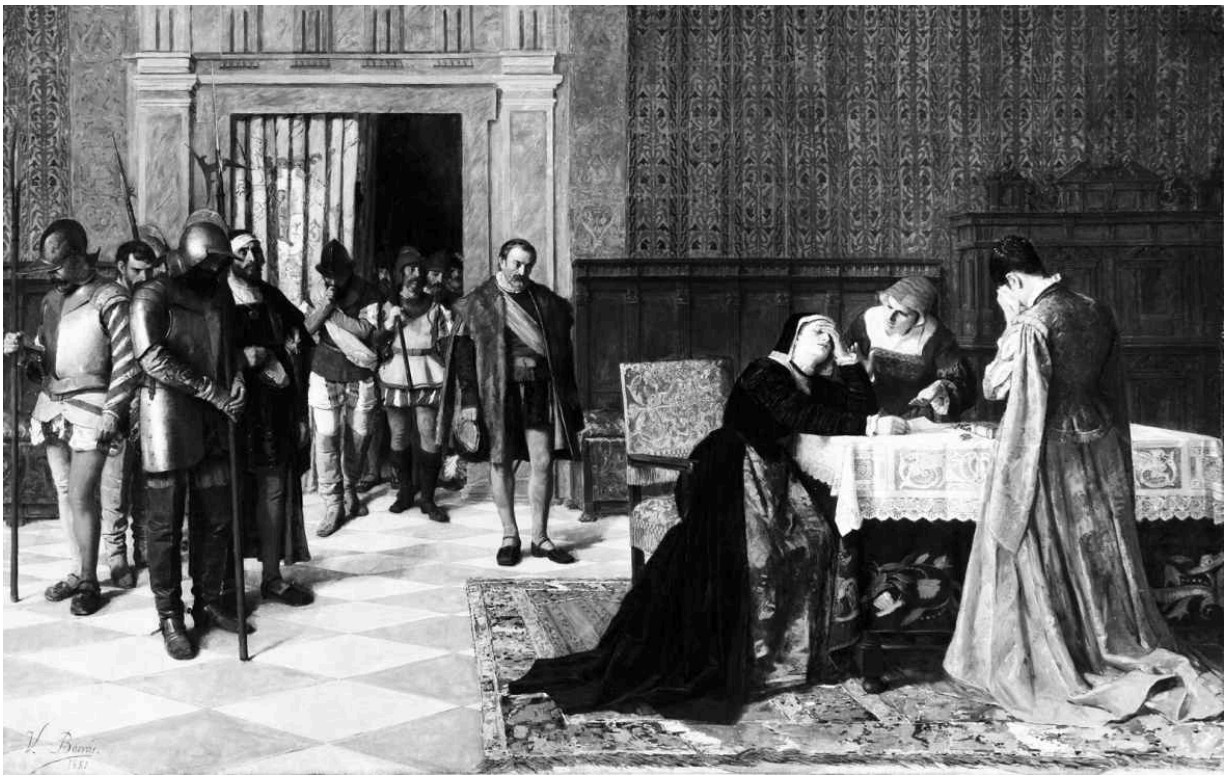
Las Comunidades crearon instituciones políticas que garantizaban la libertad para participar en el gobierno. El miembro de la Comunidad afirmaba su libertad individual y, a la vez, fomentaba su orgullo de pertenencia a un proyecto político y social que le sobrepasaba pero que junto a otros podría conseguir realizarlo. De esta forma, la Comunidad fomentó la libertad y la igualdad entre todos sus integrantes.

La libertad política se realizará plenamente si todos participan en el gobierno en la mayor medida posible, pues así prevalecerá la opinión de la mayoría[142]. El ciudadano se caracteriza porque conduce su vida y sus acciones tanto de acuerdo con el sistema político, en este caso la monarquía, como con el orden jurídico vigente en la comunidad. Este sometimiento no puede considerarse un acto de servidumbre, sino una salvación, porque la virtud impuesta, institucionalizada, se convierte en una libertad verdadera y salvadora si se vive según ella. Pero contradice otra dimensión de la libertad concretamente la inclinada a satisfacer los placeres corporales y al exceso. De este modo, se inicia una lucha entre libertad placentera y virtud cívica. Del triunfo de una u otra dependerá la cohesión, la armonía, la coordinación y la cooperación social en un grupo humano. En definitiva, si la virtud cívica domina, la comunidad se constituye y garantiza su desarrollo. Si la libertad placentera es la que se establece, la sociedad se verá tiranizada por voluntades externas que la someten. La libertad y, también, la igualdad solo se logrará si todos tienen la posibilidad efectiva de participar en el mayor grado posible y por igual en el gobierno de la comunidad.

Para los comuneros la Comunidad se asentaba sobre tres principios básicos e irrenunciables, la supremacía de la ley, la libertad individual y la igual participación de los ciudadanos en el gobierno dentro del marco de las leyes del reino. Todos los miembros del cuerpo político debían respetar y desarrollar sus proyectos vitales respetando estos tres principios.

Este nuevo concepto de libertad excluía la presentación de demandas como súplicas para ser concedidas por el rey. Por el contrario, las demandas se exigen porque el súbdito forma parte en la Comunidad del cuerpo político, que tiene el derecho y la obligación de participar activamente en el gobierno del reino. En consecuencia, un rasgo profundamente caracterizador es que los comuneros rechazaron el proceso de *oligarquización* de la política por parte del círculo de colaboradores del rey. En cambio, pretendieron incrementar la presencia, la influencia y la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones. Para ellos el rey representa al reino, protege sus leyes y forma parte de una institución monárquica que se debía someter al control ciudadano. Se aceptó el orden social y político, pero exigieron cauces y medios para expresar sus opiniones, ayudar en la gobernación del reino y controlar la acción de gobierno[143]. Estas propuestas y objetivos se pueden considerar como un amplísimo y ambicioso proyecto de reforma política e institucional de la monarquía. En él se abogaba por la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos superadora de las adscripciones de élite, y por la exclusión de los privilegios basados en la pertenencia a un grupo o familia más o menos poderosa, noble o rica.

Finalmente, para algunos autores, los comuneros protagonizaron un movimiento social que trató de instaurar una nueva constitución en Castilla, «merced al suceso de Villalar, el devenir constitucional español tomó tal rumbo que, mirando al fondo de las cosas, no se ha rectificado todavía»[144]. Se puede afirmar que el pueblo liderado por los comuneros luchó por alcanzar sus derechos políticos y civiles, en terminología actual, en la forma de Estado monárquica, para ampliar sus posibilidades como cuerpo político y sus oportunidades económicas. Los principios políticos que defendieron y muchas de sus propuestas sirvieron más tarde para cambiar las monarquías modernas. En las revoluciones de final de la Ilustración algunas de sus ideas se realizaron y se recogieron en las constituciones, leyes y normas que ordenaron los Estados y la convivencia en las comunidades políticas.



María López de Mendoza y Pacheco (Granada, 1497-Oporto, 1531) fue esposa de Juan de Padilla. Era una mujer culta, instruida con conocimientos de latín, griego, matemáticas, letras e historia. Después de la derrota de Villalar, asumió el liderazgo de la sublevación de las Comunidades desde Toledo. Resistió en esta ciudad hasta el mes de febrero de 1522. Murió en el exilio y el Emperador Carlos V impidió que sus restos volvieran a España para reposar junto a los de su marido. Cuadro de Vicente Borrás y Mompó, «María Pacheco después de Villalar» de 1881.

## 5. MONARQUÍA UNIVERSAL CASTELLANA O IMPERIUM MUNDI CAROLINO

Carlos I de España y V de Alemania recibió una cuantiosa y variada herencia. La heredad acumulada tuvo su origen en la acertada política matrimonial de sus dos familias, la Trastámara desde España y la Habsburgo desde Flandes y Centroeuropa[145]. Carlos logró unificar varias coronas y varios territorios en una sola persona e integrarlos en un proyecto político común y compartido, en el que cada uno desempeñaba una función imprescindible. El programa carolino necesitaba coordinar todos los recursos y los medios de cada territorio con los de los demás y trabajar de forma cooperativa entre todos para alcanzar el objetivo y realizar la empresa que podemos calificar de un Imperio Universal, *Imperium mundi*,

el primero de la Edad Moderna, que se extendió por todo el mundo conocido[146].

Lejos de plantear únicamente un problema terminológico, la aposición de las expresiones Imperio y Monarquía Hispánica plantea una confrontación de modelos de gobierno monárquico. Existía el precedente de Dante en *De Monarchia* considerando las diferencias entre el *imperium universale* y la organización más cercana del *populus Romanus*[147]. No se trata ya de dibujar las líneas esenciales del poder ostentado por el rey, como hemos visto en el apartado correspondiente a la monarquía, soberanía y tiranía, sino de observar que el uso de tales expresiones, indistinto por momentos y deliberadamente ambiguo en otros, en realidad esconde dos ideas en contraste. Los estudios dedicados al análisis de los dos conceptos políticos y a su paso del mundo medieval al moderno generalmente son diversos[148]; por nuestra parte, planteamos solamente aquellos aspectos que tienen relevancia en la disputa teórica de las Comunidades y que influyeron de manera acreditada en los dos bandos, dentro de las posibilidades que ofrece este debate, que tantas veces se ha sustanciado desde la óptica internacionalista de confrontación entre soberanos enfrentados del Imperio y las monarquías nacionales. Las Comunidades constituyeron una excepción porque la controversia se suscitó en la persona de un solo monarca que acumuló dos títulos y dos jurisdicciones[149]. Esta es una de las especialidades del caso, que muestra abiertamente que no se está ante un debate de personas, sino de ideas y modelos. Por otro lado, consideramos que en el antiguo debate sobre la orientación específica del proyecto imperial se han vertido todas las opiniones que pueden arrojar luz sobre su alcance[150]. Por lo que destacamos la importancia a efectos ideológicos de la confrontación teórica de dos prototipos de dominio monárquico, por encima de la concepción personal más o menos detallada que hubiera podido tener Carlos V y de su naturaleza política o religiosa. En realidad, insistimos de nuevo en que la ideología comprende elementos muy diversos, que se asocian al proyecto político y no pueden aislarse como compartimentos estancos; en particular, para cualquier ideología monárquica de la primera Modernidad el componente religioso es indisociable de su proyección política en medio de un mundo enteramente sacralizado y habida cuenta del providencialismo gubernativo de la teoría política hispánica. Se trata de

evitar la tradicional controversia a este respecto, porque fuera cual fuera el grado de pormenorización de este proyecto en la mente del Emperador, basta, a los efectos del estudio de las ideas políticas sobre la confrontación de conceptos, considerar que había un concepto de imperio diferente al de la monarquía castellana.

La necesidad de precisar la nomenclatura con la que se designaba la monarquía en los reinos hispánicos, tradicionalmente se ha situado en el momento de la decisión de Carlos V sobre su sucesión en el trono imperial, entre su hermano Fernando y su hijo Felipe,[151]. Para entonces era imposible sustentar, como pensó y actuó Carlos V desde 1519, el modelo imperial que estaba en declive, en una solución tan simple como el recurso a la titulatura[152]. Por el contrario, consideramos que habría de adelantarse el comienzo de esa reflexión, aun sin debate teórico público, al momento de las Comunidades, puesto que pone de relieve la oposición de dos modelos que pivotaban en torno a dos focos de atención geopolítica muy diferentes, castellano uno, continental el otro.

En realidad, este debate pasa por momentos cambiantes: desde la formulación inicial medieval de la monarquía universal, hasta el Imperio de Carlos V y de nuevo a otra monarquía. Esta no es una referencia genérica para el *rex universalis*, sino que se refiere estrictamente a una construcción jurídico-política no intercambiable por otra, cual es la de la Monarquía Universal Hispánica, en torno a la cual se construye un concepto político dotado de un discurso historiográfico. El momento de inflexión práctico sería el de la decisión de Carlos V sobre su legado imperial. Cuando este se produce, el Emperador ha meditado largamente y desde antiguo sobre las implicaciones del modelo de gobierno territorial propio de los Austrias españoles frente a los Habsburgo germánicos. Ha reflexionado personalmente tanto que le han asaltado dudas[153] sobre la mejor decisión, como padre de rey[154] y como Emperador. Ha sopesado las implicaciones de futuro que una u otra resolución pueden acarrear en los reinos hispánicos y en el propio Imperio. Tanto que lo que se produce en las abdicaciones de Bruselas es la plena constatación de la vigencia del debate teórico suscitado por las Comunidades, diferido tres décadas en el tiempo y en su contexto. No solamente opta por separar dos realidades institucionales, sino también dos conceptos políticos, el de la monarquía universal plenamente hispánica

y el del Imperio. El momento de mayor virulencia en el cotejo de ambos modelos había sido la rebelión comunera.

No es de extrañar, pues, que lo que se sancionó jurídicamente en octubre de 1555, y se aceptó formalmente por la Dieta de Frankfurt el 3 de mayo de 1558 en forma de abdicación de la corona imperial a favor de Fernando de Habsburgo, haya tenido un prólogo de dos décadas. En este tiempo Fernando, nacido y formado en España, había venido desempeñando un papel plenamente volcado hacia la política imperial, como archiduque de Austria, con la intención de alejarlo de cualquier tentación de inferir y participar en la política castellana, personal o más bien ajena como sucedió con el recurso de los comuneros a la reina Juana. Más aún como Rey de los Romanos desde 1531. El orden de las abdicaciones tampoco fue indiferente. La abdicación de Carlos I de España y V de Alemania se produjeron en Bruselas entre los días 24 y 28 de octubre de 1555. Primero, se realizó la renuncia al trono imperial, dignidad que recayó en Fernando de Habsburgo, la notificación oficial le fue remitida el 12 de septiembre de 1556. Después, se produjo la cesión a su hijo Felipe de los dominios de Flandes, Borgoña y España junto con el imperio ultramarino y el resto de los territorios italianos. De esta forma pasó a ser rey de Castilla cuando ya no podía convertirse en Emperador, pues la abdicación imperial fue previa a su nombramiento como sucesor en Castilla. La escritura de renuncia de Carlos como rey de Castilla también se otorgó en Bruselas, el 16 de enero de 1556.

Para comprender esta evolución resulta adecuado un criterio diacrónico. Los Trastámaras habían experimentado ya las fórmulas para identificar al rey castellano con un *Rex universalis* en su reino y para todos sus súbditos, fueran o no peninsulares. Podemos prescindir en este análisis de los antecedentes más remotos sobre la interpretación de la monarquía universal en función de la pugna con el papado. Castilla estuvo al margen de la querella de las investiduras[155], puesto que, además, estaba muy imbuida de una concepción más imperial que monárquica, probablemente porque no pudiera ser de otro modo en la oposición del arquetipo teocrático de primacía pontificia frente a un patrón más dualista de *monarchia in temporalibus*. Ese debate apenas llega a la contienda política castellana, preocupada por otros asuntos. Cuando se analiza con detenimiento al calor de la centralización monárquica, ha sido ya superado en los términos que le

dieron origen entre Roma y el Imperio. Como en la Corte francesa del rey Luis IX, también fue agradable en la castellana de un Alfonso X que no pudo ser Emperador, el recurso a *rex est imperator in regno suo*[156], que en la última no era una novedad absoluta por haberse comenzado a adaptar ya en tiempos de su padre Fernando III. Castilla, bien mediante la práctica política cortesana, bien a través de las ideas aportadas por escolares o funcionarios desplazados, estaba siguiendo desde antes del primer Trastámara su propio camino hacia la sustancialidad de la idea de la monarquía no dependiente de los poderes universales, si bien más autónoma del Imperio que del Papado, por obvias razones religiosas, pero no temporales.

Carlos V pretende en 1519 la inversión de ese proceso secular, lo que plantea mayores dificultades en el terreno de la mentalidad política que en el de la propia ideología. Las ideas cambian mucho más rápidamente que la mentalidad y la cultura políticas, pues sobre ambas inciden factores psicológicos y sociológicos de gran inercia, mientras que la novedad de las ideas se asienta en la percepción de que los tiempos cambian intensamente con la llegada de la Modernidad. El único matiz posible a esta descripción es que una parte de la ideología carolina se asentaba en ideas políticas sobre el imperio, pero otra descansaba sobre creencias, que volvían a mostrar las diferencias entre flamencos y castellanos, y aún sobre convicciones.

Desde la Baja Edad Media, y durante toda la Moderna, se intensifica el contraste de ideas políticas, compartidas o comparadas por universitarios y consejeros políticos. También hay una intensa circulación de ideas sobre la monarquía universal, aunque sea menor que sobre el imperio. No todas las innovaciones teóricas sobre este debate se difunden por igual, ni todas terminan por resultar influyentes, o por llegar a tierras españolas, ya sean universidades o cortes, incluso en un período más cercano temporalmente a las Comunidades, como sucede con la reflexión de Antonio Roselli en su *Monarchia*, mucho menos seguido, a pesar de haber sido consejero de los papas Martín V y Eugenio IV y de haber estado personalmente trabajando sus ideas sobre la monarquía en la propia Corte francesa de Carlos VII[157]. Este flujo de ideas hacia Castilla responde en ocasiones al movimiento de manuscritos y más tarde de obras impresas, pero con mayor frecuencia aún, al propio movimiento de los estudiosos de la teoría política de distintas

profesiones. En particular, por lo que se refiere a la llegada de ideas francesas e italianas sobre la teoría monárquica, se beneficia de las estancias de estudio o de docencia de naturales castellanos en universidades foráneas, entre las que destacan Bolonia y París.

Hay un rasgo que se comparte en varios reinos, especialmente en Castilla y Francia, en mayor medida que en Aragón, Inglaterra y Portugal y que perdura: la juridificación del poder político monárquico[158]. Para el caso castellano y para su influencia posterior en el tiempo de las Comunidades, se produce una lenta pero constante dinámica de dotación de la monarquía de un carácter políticamente independiente, esto es, sin dependencias funcionales ni orgánicas de instancias políticas superiores en el desempeño del poder. Dada la lejanía cultural del Imperio, la afirmación de la sustancialidad propia de la monarquía castellana se fue ganando en un proceso secuencial con la separación de la monarquía leonesa, con el proceso reconquistador, con la creciente esfera de influencia en las relaciones exteriores, con la unidad propiciada por la Concordia de Benavente de las Coronas en Castilla y León desde Fernando III, con el fomento de una economía que permitiese el incremento poblacional y, finalmente, con la expansión marina, siempre con un inestable equilibrio con otros protagonismos políticos de la nobleza, y algunas ciudades que no miraban solamente al crecimiento demográfico y comercial, sino también al político e institucional. Y mientras todos esos hitos jalonaban la notoriedad creciente de Castilla, la dinámica política era la misma, de indiferente lejanía hacia lo que representaba el Sacro Imperio Romano Germánico, con la ya mencionada excepción de la intentona alfonsina. Ese es el proceso político arraigado en la ideología monárquica castellana que se trastoca por la ambición imperial de Carlos, que no podía sino resultar contraria a la tradición política del reino y, por ello, problemática en su encaje institucional. Especialmente dado que este se había venido asentando en la justificación jurídica de la autonomía monárquica para la dirección del destino de Castilla mediante la triada *rex-potestas-regnum*. La evolución del acompasamiento de poder y reino dependía del tercer elemento, puesto en cuestión por la ambición imperial carolina.

Retengamos la profundidad y la intensidad de la separación de los planteamientos comuneros e imperiales, en atención al proceso de

formación de un acervo doctrinal sobre la monarquía castellana, que dificultaba la aceptación del papel de Carlos en el Imperio y desde Flandes, acervo adquirido en el itinerario conceptual principal que proponemos a continuación, sin perjuicio de algunas influencias personales más reducidas que por su menor impacto en la ideología no se reseñan.

Consideremos inicialmente los primeros antecedentes y, también, la importancia que a los efectos de la depuración de la idea de *rex est imperator* tiene la obra de Lorenzo Hispano. Como había sucedido en Francia, fueron los canonistas los primeros juristas encargados de debilitar la posición del Imperio, tratando de servir al papado, para iniciar un camino que ya no tendría vuelta atrás y que acabaría por beneficiar a los reyes, como había hecho Étienne de Tournai creando la justificación para *rex, in regno suo, vel eumdem vocat regem et imperatorem*[159]. Con frecuencia se ha destacado el papel de Hispano como asesor de varios pontífices, así como su servicio a Fernando III como mediador en sus conflictos portugueses con Sancho II[160]. No hay que olvidar su labor jurídica de construcción de un Derecho Público ordenador de las relaciones políticas, empeño comenzado como catedrático en Bolonia y proseguido a su regreso como obispo de Orense; esfuerzo en el que difunde sus fundamentos doctrinales para la independencia de los reinos respecto del Imperio[161]. El afamado Lorenzo Hispano que había formado tantos canonistas y decretalistas en Bolonia, entre los que se encontraría Sinibaldo de Fieschi, el futuro Inocencio IV del enfrentamiento con el emperador Federico II Hohenstaufen, resulta una figura clave en este proceso de depuración de un concepto de monarquía castellana que oponer al de Imperio.

Con una metodología jurídica depurada en su *Apparatus al Decreto*, y una taxonomía de recuerdo clásico, distinguió entre aquellas monarquías con una cierta derivación de los poderes universales, los creados por el Emperador, los creados por el pontífice mediante la delegación de su jurisdicción temporal y los enfeudados al patrimonio de San Pedro, y las monarquías que, como se predicaba de Castilla no tenían poder político por encima, *rex qui nulli subest, rex superiorem in temporalibus non recognoscens*[162], según la tradición jurídica de Bártolo de Sassoferrato. El análisis de Lorenzo Hispano respecto a la capacidad legisladora y sobre la jurisdicción del monarca en su reino, concluía con la afirmación de que los

territorios independientes de la obediencia imperial tenían plena capacidad política y jurídica para crear su derecho propio «*quaelibet regio potest sibe imponere legem*»[163]. Esta afirmación se basaba en la *iuisdictio divisa* fundamentada doctrinalmente durante mucho tiempo gracias al impacto y la influencia del *Dictatus Papae*. Este razonamiento de Lorenzo Hispano, apoyado en una disección personal de la voluntad de Inocencio III expresada en la *Decretal Per Venerabilem*, sirvió para justificar la independencia tanto de Castilla como de Francia respecto del Sacro Imperio Romano Germánico y, por ende, también de la autoridad y el poder del Emperador. Su idea fue unir las características políticas y jurídicas de las monarquías francesa y castellana: «*quaelibet regio potest sibi imponere legem et ita Francigene et Hispania non obligantur Romanis legibus*». Serían territorios en los que *rex ibi dicitur imperator*, tanto *de facto* como *de iure*, lo que es más importante para el posterior desarrollo y arraigo de la convicción castellana de su independencia del Imperio. Esa tesis tuvo continuidad y apoyo en el Derecho Canónico, siempre con la intención última de debilitar la posición imperial, gracias a la *Decretal Cura Pastoralis* de 1313 dictada por el pontífice Clemente V, lo que reforzaba la autoridad de las proposiciones de los juristas cortesanos de Castilla y de Francia. En el caso español, se sancionaba definitivamente una antigua tradición legislativa de época visigoda que permitía imponer normas por el rey, que actuaba a modo de emperador, como recogió Isidoro de Sevilla[164], antecedente directo del *Decretum Gratiani*, que con frecuencia y acierto glosó Lorenzo Hispano. En el caso francés el también canonista obispo Guillaume Durand de Mende, había concluido medio siglo después en términos similares que «*Rex Franciae princeps est in regno suo*»[165].

Hemos tenido ocasión de referirnos a la recepción en Castilla de principios monárquicos positivados, al analizar la canalización jurídica de la monarquía a partir del trasvase de orientaciones teóricas desde la escuela de Bolonia a la primera escuela de Salamanca[166]. En ese contexto se inscribe una primigenia formulación del tópico político del rey universal, que apenas difiere en Castilla del desarrollado en otros reinos, en cuanto que beben en idéntica fuente, especialmente Francia, como se han mencionado en varios otros desarrollos conceptuales[167]. Esta no era otra que una reinterpretación destinada a fortalecer, o al menos a evitar mayor

debilitamiento, según los reinados, el poder real frente a las ambiciones de la levantisca nobleza castellana, que partía de las formulaciones jurídicas de Bártolo de Sassoferrato. Un siglo posterior a las conclusiones de Lorenzo Hispano. La más importante era: «*omnis rex aut mediate aut inmediate a Deo eligitur, vel ab electoribus inspirante Deo… et ideo electio principis qui est rex universalis*»[168]. Ya mencionamos la circulación de las ideas políticas del Derecho Público enseñadas en la Universidad de Bolonia a los estudiantes castellanos[169] y a su traslado y arraigo posterior en la Universidad de Salamanca para formar en ellas a los letrados de la Corte, las ciudades, los obispados y los círculos nobiliarios de todos los rincones de Castilla.

Un proceso similar se siguió en las Cortes inglesa y francesa, como en Castilla en paralelo con el proceso de creciente centralización del poder en la monarquía. Pero ocurrió que la evolución seguida en lugares distintos a la Universidad de Bolonia tomó su propio camino, en función de las circunstancias políticas de cada territorio. Así en Nápoles fue Luca da Penna quien introdujo un matiz que parecía orientado a las sempiternas luchas italianas por el Imperio, pero que trascendería ese ámbito geográfico y político al servir para otras disputas diferentes sobre la procedencia de los poderes temporales. En efecto, Luca da Penna quiso enmendar a los defensores de la preminencia imperial al afirmar que «*Rex quoque plus iuris habet in regno quam Imperator in Imperio, nam ex successsione est, ut vivente patre filius eius rex dicitur… et Imperator ex electione*»[170]. Ese inicial matiz secundario supuso un poderoso resorte en manos de los juristas de la Corte parisina. Lo importante no era ya el modo de acceso al trono, sino el derecho que cada monarca tenía en su reino a ser considerado un rey universal.

Así pues, al salir de Bolonia, el fundamento jurídico del *rex universalis* no volvería a supeditarse más al Imperio[171]. No lo haría en Francia con la transformación impulsada en la Sorbona para sustentar las pretensiones de Carlos V le Sage. No lo haría en Inglaterra con el apoyo de Oxford a los canonistas del rey Eduardo III. En Castilla, que no había sentido esa presión en el final del siglo XIV y durante todo el siglo XV, embebida en su dinámica interna de Reconquista y con los reyes más pendientes de resistir los embates de la nobleza, que por justificar su poder frente a un Imperio

situado mental y políticamente mucho más alejado que el papado[172], sin embargo, se suscitó esta cuestión con toda crudeza ante el rechazo ciudadano al cambio de la tradicional monarquía castellana por un imperio continental. A los consejeros de los Trastámara castellanos de ese siglo les había bastado adoptar fragmentariamente el pensamiento francés, dulcificando su carácter foráneo al versar sobre el sustrato aristotélico. Las influencias teóricas podían ser más profundas cuando provenían de la Universidad de Bolonia, pero en modo alguno se desconocieron las procedentes de la universidad parisina. El instrumento definitivo fue *Le livre de Politiques d'Aristote* de Nicolás Oresme[173]. Por supuesto, no se produce una reelaboración castellana directa de las ideas expresadas en los *Comentarios* de Nicolás Oresme, tanto a la *Política* como a la *Ética*, sino un aprovechamiento práctico indirecto de la doctrina de la monarquía nacional de ecos franceses que se desprendía de sus postulados, que se beneficiaron de su fama internacional en el campo de las ciencias[174].

Nicolás Oresme aprovechó el conocimiento generalizado de Dante para invertir el argumento esgrimido por éste en la frase final del capítulo VI del Libro I de *De monarchia*, «*e i regni, devono essere ordinati ad un unico Principe o principato, cioè ad un monarca o monarchia*» a favor de los reyes, frente al emperador. En su *Libro sobre la Política de Aristóteles* Nicolás Oresme, con sus citas de Jean de Buridan y Marsilio de Padua, adaptó el principio del *dominium mundi* al universo teórico de la monarquía centralizada, como ya era la francesa desde el advenimiento de la Dinastía Valois, y como había sido la castellana desde los Reyes Católicos[175]. Sus comentarios conciliaban la conveniencia de trasladar poderes soberanos desde el conjunto del pueblo a una multitud y congregación universal de todos los príncipes y de los ciudadanos principales, que formaban la verdadera comunidad política, para luego facilitar el gobierno mediante su concentración[176], que es la idea que verdaderamente prevaleció entre los consejeros regios[177]. La política no siempre se hace desde las ideas, y con cierta frecuencia las ideas se reformulan desde la política. Este doble sentido se recorrió en las dos direcciones entre Francia y España, de la teoría a la práctica y viceversa. En primer lugar, por la influencia del pensamiento francés del derecho regio sobre la teoría política castellana hasta el momento de la designación imperial de Carlos V, que es una

referencia cronológica nunca causal. Y luego a la inversa, con la modificación de estos postulados de Oresme por Guillaume Postel, debido a la insuficiencia del pensamiento político francés sobre la monarquía sobrevenida en el tiempo de Francisco I[178], como consecuencia del empuje carolino, lo que, en cambio, sí muestra una influencia causal.

Francisco I, rey de Francia (Cognac, 12 de septiembre de 1494-Rambouillet, 31 de marzo de 1547), conocido como el Padre y Restaurador de las Letras, el Rey Caballero y el Rey Guerrero. Compitió con Carlos V para ser elegido Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y fue el gran rival en los campos de batalla de Europa del Emperador. Fue hecho prisionero en la batalla de Pavía en 1525 y estuvo encarcelado en Madrid hasta 1526. Retrato de Jean Clouet (1480-1541). Museo del Louvre.

Sin negar enteramente la influencia en el proceso de centralización del poder monárquico de las ideas sobre el gobierno temporal de los Papas, que gozaban de la inatacable sanción religiosa, en Castilla la influencia teórica de ese modelo de afianzamiento de la Corona en sus tendencias protoabsolutistas se debe analizar con cierta cautela. Parece que en los reinos hispánicos no se produjo un proceso de transferencia directo[179], sino más bien se trató de una cierta emulación, tal vez como representación[180]. El poder del papa era universal y esta característica lo aproximaba al ideal imperial que identificaba a las monarquías nacionales de la Baja Edad Media al modelo de los Habsburgo.

Sin embargo, esa evolución no se aprovechó por igual en los dos bandos enfrentados en la revuelta de las Comunidades. Y no es por desconocimiento castellano de la realidad imperial, pues no faltaron académicos, funcionarios y diplomáticos que dieran cuenta del desarrollo teórico de la idea de imperio austríaco y de su práctica política. Los comuneros no se enfrentan a una nueva etapa en la evolución del modelo de monarquía universal propuesta desde Castilla y para Castilla, a otro modelo en el que Castilla se convirtió en un elemento subordinado a la dirección política realizada desde el Sacro Imperio Romano Germánico. En el caso de Carlos V, no se planteó un problema de transformación de la naturaleza jurídica del mando monárquico, que hubiera demandado un aparato intelectual más extenso. Por el contrario, se enfrentó el simple cambio de la institución que lo encarnaba, en ambos casos con la misma persona y en idéntica posición en la jefatura del Estado, pues no se trataba de una evolución teórica dentro de la Corona castellana, sino de compatibilizar, solapar, pero no confundir, ésta con el cetro imperial. Este cambio, intentado solamente una vez en el lejanísimo recuerdo de tres siglos antes por Alfonso X, y nunca conseguido previamente al fracasar este frente a Ricardo de Cornualles, a cuya muerte se elevó precisamente al primer Habsburgo, Rodolfo I, quebró enteramente el edificio doctrinal político. Como derivada, rompió también parcialmente el soporte jurídico en que se sustentaba, primero el tracto sucesivo de los titulares de la Corona y, en segundo lugar, el propio ejercicio del gobierno monárquico.

De estos dos inconvenientes, uno era más fácil de solventar por la vía de los hechos, el de la continuidad de los sujetos que encarnaban la jefatura de

Castilla, por más que la protesta ante la solución constituyese uno más de los agravios denunciados por los comuneros. Para resolver el inconveniente del salto en el *iter* sucesorio de la reina Juana, viva pero preterida, tras la proclamación de Carlos se acude a la ficción del reinado conjunto. Se aprovechó por el núcleo flamenco una salida apresurada, consistente en aplicar la fórmula de «reina propietaria» con independencia del mando efectivo, esto es, la afirmación teórica de la monarquía en Juana, completamente desligada del ejercicio del poder monárquico por ella en primera persona. Por cierto, aplicándola en contra del sentido otorgado durante toda la Baja Edad Media a la asunción de representación derivativa por el matrimonio de las reinas castellanas[181]; lo que se había conseguido a través de la *communio personarum* había que desandarlo ahora, en cuanto que no se había construido tal argumentación para madre e hijo. La visión de la reina colaboradora del rey de la construcción medieval, que tanto se había actualizado para la dinastía Trastámara mediante el gobierno conjunto de Isabel y Fernando era en este momento imposible por varias causas, desde la incapacidad de la reina Juana hasta el hábito personal de gobierno de Carlos.

En semejante situación, necesariamente se resentiría el concepto de monarquía, ni universal, ni nacional, ni cierta, frente a la potencia del mando imperial. Porque lo que por momentos se trató de entender en términos de *translatio imperio* en el argumentario de Palacios Rubios sobre los derechos indianos de los Reyes Católicos[182], en realidad no contenía mutación del fundamento de engrandecimiento de Castilla ya esgrimido en la primera expansión atlántica por el norte de África y las Canarias, esto es, no alteraba la consideración de la monarquía. Ante la disyuntiva de negar la condición regia de Carlos para reconducirla a la de heredero de la Corona, incluso en algunos círculos políticos castellanos se impuso el pragmatismo que evitara una confrontación de gran calado, si bien se alimentó el agravio, con lo que finalmente fuese solo postergada y no evitada. Nada hay de ideológico en este compromiso, que valoraba positivamente la flexibilidad de la solución con apariencia de respeto a la legalidad. Así se asentaba un antecedente inmediato de buen resultado práctico. Tal fórmula se había ensayado en la Concordia o sentencia arbitral de Segovia del 15 de enero de 1475, con Isabel la Católica como legítima sucesora y propietaria de la

Corona de Castilla y Fernando como su legítimo marido. Considerar simultáneamente a Juana reina propietaria y la existencia de otro rey era una anomalía jurídica que no pasó inadvertida, aunque no rindió a los comuneros los frutos esperados en el momento de máxima confrontación. En el enfrentamiento entre Monarquía castellana e Imperio fue intensamente utilizada por cada bando la imagen propagandística de Juana encarnando la primera y Carlos el segundo.

Más difícil era afrontar, en cambio, la segunda cuestión en la polémica de Imperio *versus* monarquía castellana, sobre el poder asociado a la cabeza del Estado. Y ello, por tres razones. Primera, porque en los términos ya explicados, las monarquías nacionales centralizadas que conformaban lentamente el concepto de Estado moderno no podían ser consideradas de la misma manera que las medievales, porque se había incorporado el carácter de universalidad indefectiblemente. En segundo lugar, porque el mero factor de la extensión geográfica entrañaba un cambio de consideración. El Reino que legó Isabel la Católica no se asemejó al escenario de los Cinco Reinos, porque se había producido una merma importante del papel de los territorios periféricos del norte, como Galicia o León. Además, se añadieron la conquista de los territorios meridionales del Reino Nazarí de Granada nazaríes, la expansión de los dominios de la Corona en las Indias Occidentales y en 1515 la incorporación de Navarra. La universalidad de la monarquía castellana concitaba, pues, la suma de un elemento conceptual, sobre la base de cómo se ejercía el poder por el rey contemplando cierta intervención ciudadana y nobiliaria. Hay que añadir que Castilla, unida a Aragón, tenía como rival principal a Francia por su proyección en Italia y en el Mediterráneo. En tercer término, a la controversia entre monarquía castellana e imperio afectaba también la consecución mal resuelta, como el enfrentamiento de las Comunidades descubriría irremediablemente, de un equilibrio tan sensible e inestable como el de las prerrogativas regias y los derechos ciudadanos. Respecto a las primeras se articula el razonamiento regio *pro salute populi*, que en puridad debía enunciarse como *pro salute rei publicae*, que sustenta el Imperio y en relación con los segundos se tejen los argumentos comuneros de participación.

La llegada a España de Carlos I suponía la entronización de una nueva dinastía, la Casa de Habsburgo, con costumbres diferentes e ideas nuevas sobre el gobierno que colisionaban con las establecidas en Castilla y Aragón

por las dos ramas de la Casa de Trastámara. Era inevitable que se produjera un choque entre dos mentalidades y dos formas de entender el oficio de reinar. Esta disputa se agravó porque el acervo político de la Casa de Habsburgo había madurado lejos del territorio peninsular y ajeno a él un proyecto de signo contrario[183]. No se trata únicamente de centralización, porque en Castilla ya se había dado ese paso sin vuelta atrás, ni tampoco el sistema polisinodial garantizaba una cierta estanqueidad de las identidades, en parte nacionales, en parte institucionales, de cada reino. Se trataba también de haber interiorizado la adscripción mental y programática del Sacro Imperio Romano Germánico al proyecto dinástico de los Habsburgo españoles. Tantas veces se ha jugado al contrafactual de imaginar qué hubiera sucedido si Carlos hubiese llegado al trono con la formación de su hermano Fernando, que los análisis se falsean o simplifican, prescindiendo de la separación entre rey y súbditos castellanos, que tan crudamente se manifestó al comienzo de su reinado, en la triple dimensión de la mentalidad, la ideología y la cultura política.

No puede olvidarse que, si la noción de monarquía universal había tenido un desarrollo conceptual autónomo en Castilla o, al menos, una aplicación *sui generis*, también la concepción del imperio como entidad política diferenciada de la monarquía había evolucionado en la Corte borgoñona de los Habsburgo. La posición de muchos comuneros implicaba que era natural la defensa de la monarquía castellana en el reino, mientras que era inadmisible la defensa del Imperio en Carlos, cuya educación política le llevaba asumir únicamente los principios y las líneas de gobierno en los que había sido formado efectivamente, que son de una impronta flamenca absoluta y miran a los territorios germánicos, tanto del Imperio como a los patrimoniales.

Entrada al antiguo palacio imperial de Viena en el conjunto Hofburg. En el dintel de la portada, se pueden leer en una inscripción de 1552 los títulos de Fernando de Habsburgo entre los que cita infante de España. Actualmente, esta puerta lleva a la Kaiserlichen Schatzkammer.

Quizá su único referente compartido con la herencia política Trastámara fuera el de la contención de Francia. Carlos había recibido plenamente la tradición borgoñona que, si había desaparecido territorialmente con la incorporación por Luis XI de la Borgoña condal y ducal a la Corona francesa y se había diluido biológicamente al unir su linaje con de los Habsburgo mediante la boda de María de Borgoña y Maximiliano. Sin embargo, había subsistido políticamente sobre los rescoldos que la Paz de Arras permitió recuperar en Flandes a sus abuelos. Esa cultura de la conservación a ultranza del dominio de las posesiones patrimoniales de la heredad familiar, había sido la primera enseñanza recibida por Carlos en los inicios de su formación y aprendizaje políticos en Gante. El problema es que si ese temor a la expansión francesa podía ser un elemento compartido con los Trastámara, lo era mucho más con la rama aragonesa, que fue la que mantuvo la confrontación, intensificada por Fernando el Católico a cuenta de los territorios itálicos. Castilla tenía otras preocupaciones, cerrada al

Mediterráneo y centradas por la salida comercial de sus producciones manufactureras textiles. La resistencia de parte de las fuerzas políticas castellanas a la regencia de Fernando, y la coyuntural alianza con Felipe el Hermoso, ponían de relieve que los intereses cohonestados en vida de la reina Isabel podían discurrir en el futuro por cauces distintos, más interesados en la conexión portuguesa y condicionados ante la potencialidad de la empresa americana. Este entrecruzamiento de intereses, la geopolítica, los proyectos dinásticos y la formación política dificultó intensamente la relación del joven rey con sus súbditos castellanos y, además, reveló las carencias de una educación más flexible y atenta al factor territorial de la política. Pero si Carlos nada hizo por superar esa distancia, tampoco hubo acercamiento significativo en el bando contrario, aferrado a sus tradiciones para defender sus expectativas. Desde entonces en adelante la educación de los príncipes de la Casa de Austria se hizo mucho más pegada a la realidad hispánica, incluso con una abierta castellanización desde la intervención personal de Felipe II en las decisiones sobre los ayos, maestros y consejeros de sus hijos, con evidente desigual fortuna. Y los tratados, tanto los de educación de príncipes como otros más generalistas y arbitrios, resaltarían incansablemente la necesidad de la cercanía afectiva y política, ya que no física, del rey a los súbditos de todas las Coronas. Pero en el tiempo de las Comunidades, esta incomunicación afectaba a las capacidades y a los límites del ejercicio monárquico y también al debate previo sobre monarquía o imperio.

La herencia de Carlos V planteó un problema que se tuvo que resolver: ¿dónde estaría el centro de gravedad de su proyecto político? ¿En qué lugar se situaría el corazón que daría vida y transmitiría vigor a todo ese diverso conjunto de territorios y formaría una idea de Imperio? Según qué decisión tomara el Emperador Carlos V el desarrollo político de su proyecto seguiría una senda u otra. La más sencilla era construir *ex novo* un entramado institucional diferente a los anteriores. Ni el Imperio había tenido desde su plenitud medieval una potencia y una extensión como la que podía sumar Carlos V al unir sus territorios peninsulares y americanos, ni Castilla una involucración semejante en los problemas continentales. El Emperador Carlos podría convertirse en titular de una entidad con mayor visibilidad política que identidad, con mayor unidad ejecutiva que territorial, aspectos estos que se recalcaban al carecer de un elemento cohesionador tan

simbólico como un centro definido para la Corte, estable y definidor de la voluntad del Emperador de reforzar un carácter nacional de su dominio, o al menos, manifestar alguna pista al respecto[184]. El problema principal es que esa forma de ver la reconstrucción que podía intentar el Carlos V de sus potestades territoriales era percibida, no sin razón, por los castellanos como la anulación de su singularidad y sus tradiciones[185]. Cuando la propaganda entró en acción esta reflexión se volvió simplificación ante el temor a ver convertida a Castilla en un satélite en la órbita del Imperio, en lugar de consolidarse como cabeza de la Monarquía Hispánica, Universal por vocación teórica y por ensanchamiento territorial atlántico.

Por tanto, debe señalarse la influencia que en esa discusión tuvieron dos elementos. La tradición política de los Habsburgo, por un lado; la propia impronta de las enseñanzas teóricas, que es tanto como decir aristotélicas, por otro. Respecto a la primera cuestión, la familia Habsburgo procedía de una pequeña localidad del actual cantón suizo de Argovia. La visión política de los jefes de la familia permitió que su influencia creciera en Europa hasta hacerse con la Corona Imperial y mantenerla de forma ininterrumpida desde 1438 hasta 1740[186]. Hemos referido en otro apartado, la importancia que tuvo para la Casa de Habsburgo contar con un programa dinástico. Lo preferente no fue dar continuidad a los miembros de la Casa en la elección imperial, que era preocupación constante, pero de menor ambición que la de crear una seña identitaria para el dominio continental. Esta impronta crece y, a pesar de las interrupciones en la jefatura electiva del Imperio en época de los Luxemburgo, no decae más. Esta táctica requirió buenas dosis de propaganda y de planificación, así como un sólido entramado de relaciones y alianzas. Pero hay un valor añadido de gran importancia, su conocimiento de la utilidad del territorio como recurso político y no solo militar o económico. Ahora bien, una cosa son los constituyentes ideológicos del programa carolino en cuanto que se orientó a desarrollar el proyecto de la Casa de Habsburgo, y otra diferente las estrategias para ejecutarlo. Tanto el uso intensivo del territorio a modo de activo geopolítico como la política matrimonial son estrategias, incluso en algunas ocasiones se pueden calificar de movimientos tácticos. En cambio, los elementos que formaron su ideología fueron la defensa de la religión, pronto de la confesión católica, la hegemonía continental, el expansionismo y el perpetuo

recordatorio de la adscripción dinástica. Ese acervo llevaba décadas, por no decir siglos, fraguándose como señas de la casa de Habsburgo y se mantuvo mucho más allá de Carlos V. El Emperador lo recibió en su más temprana educación política, lo interiorizó y lo puso en práctica con una intensidad tal que provocó el rechazo virulento de los comuneros, ante el atropello que sus tradiciones, sus costumbres y sus leyes sufrieron por un proyecto que se consideraba superior por Carlos V y sus colaboradores flamencos. Si el Imperio era el proyecto unitario principal en resultante y valor a la suma de sus componentes territoriales, fuesen estados patrimoniales o fuesen Coronas de tanta relevancia como la castellana, más importante fue si la comparación se realiza con una sola de ellas.

Esta visión de lo que Castilla representaba implica una cierta displicencia y estaba arraigada en muchas élites políticas e intelectuales europeas, como muestra claramente el prejuicio del propio Erasmo y su posterior arrepentimiento, así como la mentalidad de los consejeros flamencos de la primera hornada. Dos creencias confluían en la ideología de los Habsburgo, de un lado, la oposición a que, a pesar de su decadencia centenaria, desapareciera definitivamente la idea de imperio sustentada en la superioridad sobre todos los reinos; de otro, el sometimiento de los territorios al proyecto dinástico, lo que imprimía un carácter de patrimonialidad en su dominio.

No es el lugar para detenerse en exceso en las estrategias. Respecto a la primera de las aludidas, a la altura de las Comunidades no había podido Carlos plantearse de manera definitiva cómo quería continuar una política de alianzas matrimoniales tan definida como la de sus abuelos[187]. Los comuneros exigieron reiteradamente a Carlos I que antes de abandonar España para viajar a Alemania, se casara con la princesa portuguesa Isabel de Avis, con el fin de asentar la nueva dinastía en la Península y anudar los lazos de amistad y la alianza con el reino vecino de Portugal y abandonar, o por lo menos minimizar el peso y la importancia de la política europea en su reinado.

Fue más factible poner en marcha la estrategia territorial, aunque fuera el principal reproche comunero y una sangría de dinero castellano desde el momento de la llegada de Carlos a la Península. Los territorios eran una fuente de ingresos y servidores, una evidencia de prestigio en una época en

que cada gesto podía utilizarse propagandísticamente, un soporte físico frente al idealismo de la teoría política y, en definitiva, un mecanismo de engrandecimiento. Todos esos rasgos están presentes también en otros proyectos personales y dinámicos, incluidos los hispánicos, luego no eran los más definidores de la Casa. Basta recordar que en Castilla la expresión «aumento de la monarquía» se convirtió tiempo atrás en un lema definidor de la acción del gobierno, en una frase hecha que respondía a una visión del expansionismo castellano sustentado en tres pilares: la centralización del poder que representó la ampliación de las potestades regias, el proceso reconquistador y la aventura atlántica. Por tanto, en el caso de los Habsburgo debería encontrarse un añadido que intensificara la relación con los territorios propios, que es doble. De un lado, estos constituyen un nexo de unión tangible de poderosa proyección ideológica, cuando su defensa se convierte en un *leit motiv* de la competencia con Francia y de la resistencia al poder musulmán representado por los otomanos. De otro, representan un sostenido contrapeso a otras armas de sus ponentes como una mejor estructura económica que sustentaba un incremento de los ingresos fiscales, un mayor desarrollo militar o una base poblacional más amplia.

Lema de la Casa de Habsburgo de un libro del rey Federico IV que fue coronado Emperador como Federico III 1446. Este monograma fue creado por él y parece que no le atribuyó ningún significado. No obstante, se cree que quiso decir en alemán *Alles Erdreich ist Oesterreich untertan* (Toda la tierra está sometida a Austria), o en latín *Austria est imperio optime unita* (Austria es el imperio mejor unido); *Austria erit in orbe ultima* (Austria existirá hasta el fin del mundo) y *Austriae est imperare orbi universo* (El destino de Austria es gobernar el mundo entero).

Esta utilización del territorio que pasa de elemento necesario a factor ideológico, estuvo presente desde Rodolfo I, y explica su sostenimiento de la causa de su mentor y antecesor, Federico II Hohenstaufen, que alimentó esa lealtad en forma de concesiones territoriales, confirmando la adecuación de esta estrategia, así como la de las alianzas matrimoniales en la búsqueda de apoyos para su elección imperial. Ambas se consolidaron con la incorporación dinástica de posesiones familiares que pasaban a ser patrimoniales y hereditarias, como sucedió en Austria, Estiria y Carintia. Cuando Federico III usó los Estados patrimoniales como base del poder imperial, estaba interiorizado en todos los miembros de la Casa que, a falta de mayor capacidad tributaria y de empuje para una reforma institucional

del Imperio, era necesario reforzar el acuerdo con el papado, que ejemplifica el Concordato de Viena de 1446, que mostraba la defensa de la religión y la Iglesia como eje del proyecto dinástico, y el fortalecimiento y centralización del control de Austria mediante el recurso al dudoso *Privilegium Maius* de Rodolfo IV en el contexto de unas relaciones diferentes con Suiza, Hungría y Bohemia. Así con Federico III se actualizó la estrategia territorial, la defensa de la fe frente al turco y la intensificación de la propaganda dinástica, como muestra el famoso lema AEIOU.

Su hijo Maximiliano sublimaría estos componentes agregándoles una solución más estable al problema de Borgoña, después de la batalla de Guinegatte y el tratado de Arrás, aprovechando las reclamaciones bretonas para vincular sin cortapisas legales a la Dinastía el gobierno de los Países Bajos con el tratado de Senlis. La preocupación de Maximiliano por las cuestiones alemanas, como evidenciaron la sucesión bávara y la reforma institucional del Sacro Imperio Romano Germánico, junto con la medida participación en los asuntos itálicos, son constantes en su programa político que se proyectarán indefectiblemente en el sueño universalista carolino[188]. Todos estos acontecimientos se recuerdan en cuanto que explican adecuadamente el cúmulo de ideas y creencias en que se formará al joven príncipe Carlos de Gante.

La formación que recibió Carlos en su familia, básicamente de su tía Margarita de Austria que estuvo casada con el hijo de los Reyes Católicos, el príncipe Juan de Trastámara y otros preceptores citados, se tuvo que centrar en mantener y acrecentar los dominios de la familia Habsburgo y de la Casa de Borgoña. Por un lado, aquellos territorios recibidos por vía de su abuelo paterno Maximiliano I que eran los estados patrimoniales de la Casa de Austria, es decir, los ducados de Austria, Estiria, Carintia, Carniola, el condado del Tirol y otros dominios en Alsacia y en Suiza. Por otro, aquellos que componían el patrimonio de su abuela María de Borgoña, los Países Bajos o Flandes, el condado de Borgoña (el Franco Condado, con capital en Besançon), más la reivindicación del ducado de Borgoña (con capital en Dijon) ocupado por Francia, después de la muerte de Carlos el Temerario. Por tanto, podemos decir que los primeros años de la formación del príncipe Carlos le revelaron y le convencieron de que la política tenía su centro en Europa y, más en concreto, en la línea que va desde Flandes al Danubio. Era

una visión netamente centroeuropea, o como afirmó algún historiador, eurocéntrica.

En cambio, la familia Trastámara, que no pudo influir nada o casi nada en su formación, había logrado extender sus dominios e influencias en el sur de Europa, Italia, Sicilia, Cerdeña, el norte de África, y se proyectaba hacia el oeste en la consolidación del dominio de las Indias Occidentales. La política de esta familia se centraba en ambas riberas del Mediterráneo y en construir una vía de comunicación permanente y segura con el nuevo continente. Sus intereses en Europa se limitaron a defenderse de sus enemigos y a mantener las posesiones de los reinos de Nápoles, Sicilia y Cerdeña.

No obstante, la unión personal y esta aludida expansión fundamentaron el refuerzo de una sensación de vínculo que, si en los términos que luego se verá no puede ser calificada de nacional, en cambio posibilita esa impresión de restauración de España, que volverá a ser enunciada como de restauración de la monarquía en la tratadística final de los Austrias desde las pérdidas territoriales y de influencia de la década de 1640. Esta restauración de España de lejano eco leonés del *Imperator totius Hispaniae* dificulta la forma de apreciar específicamente la visión historiográfica de lo propio de Castilla alternativo a lo del resto peninsular, pues, en los términos de Antonio de Nebrija responde al famoso objetivo de que *Hispania tota sibi restituta est*. Algunos apuntes se rastrean en la *Chronica de los muy altos y esclarecidos Reyes Catholicos Don Fernando y Doña Isabel* de Hernando del Pulgar, en la *Crónica de los Reyes Católicos* y en *Crónica de España* de Diego de Velera y el *Compendio historial* de Diego Rodríguez de Almella.

En cambio, mucho más abiertamente la designación de Carlos para suceder a su abuelo Maximiliano I como Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico en 1519, afianzó la inclinación de Carlos hacia Europa. La dignidad imperial le imponía ocuparse de sus obligaciones en Alemania, que estaba viviendo los tiempos de la reforma protestante, y ejercer la autoridad moral y política que tenía el Emperador sobre otros reinos. El rey y emperador Carlos se estaba convirtiendo en un monarca para Europa, que pretendía gobernar su Imperio desde los dominios europeos que era dónde él había nacido, crecido y se había formado conociendo las costumbres de los flamencos, alemanes y otros pueblos. Perfectamente resumida está esa vocación universalista carolina en el emblema y la leyenda *Plus Ultra*,

previo incluso a su proclamación como rey castellano, que no era un desafío al orden tradicional, sino una muestra de la visión providencialista.

Desde la perspectiva de un Imperio europeo, Castilla constituía solo una pieza del complejo puzle, un dominio más del que ocuparse, pero ni de lejos el más importante. Esta era la visión de un joven rey de menos de veinte años al que los requiebros de la historia y la coincidencia de unas circunstancias políticas lo situaron en el centro de la política mundial.

Ya se han visto ejemplos sobre el sentimiento de minusvaloración de los castellanos. En los diferentes capítulos se recoge la preocupación que embargaba a los comuneros por la posición de Castilla en el proyecto político carolino. La insistencia de que los cargos, oficios, nombramientos, etc. recayeran sobre los naturales del reino, la exigencia de que se excluya a los extranjeros de todos los cargos de relevancia y, sobre todo, los más próximos al rey, la petición de que no se sacara moneda de oro y plata, los cueros, las carnes y regular la venta de la lana, son muestras de que existía una preocupación por el futuro del Reino de Castilla en los planes del rey y Emperador.

Castilla fue parte de un proyecto de éxito. Se había convertido en una monarquía universal que establecieron los Reyes Católicos y que afianzó Fernando el Católico. En el año 1515 poco antes de su muerte la Urbe, Roma, el centro de la Cristiandad y crisol de las artes y de las letras, vivía el comienzo de los que iban a ser los mejores tiempos del Renacimiento y del Humanismo. Los grandes maestros de la pintura y sus discípulos decoraban las estancias del nuevo edificio que sería el núcleo neurálgico del mundo cristiano católico, el futuro Vaticano. El artista Guilio Romano recibió el encargo de representar al rey Fernando en la sala conocida como el Incendio del Borgo[189]. La figura está sentada majestuosamente y enmarcada por una hornacina, con corona real sobre su cabeza, mirando hacia su derecha. Su cuerpo está protegido por una coraza de soldado que carece de cualquier decoración o relieve. Las caderas y las extremidades están cubiertas por un manto imperial y en su mano derecha sostiene un estandarte similar al que precedía a los emperadores romanos del que cuelgan una coraza de guerrero, una corona de laurel, dos granadas y un castillo. Unos arcos del triunfo sobre la cabeza del soberano formado por los poderosos brazos de dos atlantes rematan el cuadro. A sus lados,

protegiendo al monarca español, están dos grandes reyes de la Cristiandad, el emperador Carlomagno, restaurador del Imperio de Occidente, y Godofredo de Bouillon, el conquistador de Jerusalén en el año 1099. En el lugar se puede leer la leyenda *Ferdinandus Rex Catholicus, Christiani Imperii Propagator* (Fernando, Rey Católico, Propagador del Imperio Cristiano)[190].

La frase y la representación constituyen una muestra exacta, precisa y completa que resumen toda una vida y un proyecto humano, vital, social e individual, que entroncó perfectamente con la trayectoria histórica y política de España, dando forma a todo el mundo conocido restaurando y estabilizando el Imperio Cristiano, que tuvo una vigencia de varias generaciones, hasta la derrota de Rocroi del 19 de mayo de 1643, y la posterior Paz de Westfalia de 1648 que ponían punto y final a las sangrientas confrontaciones que asolaron a Europa y dividieron a los europeos en la cruel Guerra de los Treinta Años.

El artífice de esa estructura políticas española y mundial no fue otro que Fernando el Católico, que se había convertido en el modelo y en la imagen del poder que ejerció con gran influencia en toda Europa, tal como Guilio Romano lo imaginó, flanqueado por dos cariátides y vestido con los atributos de los emperadores romanos. El rey Fernando, en la etapa postrera de su vida había alcanzado el cenit de su prestigio y se había convertido en el espejo donde se miraban monarcas, príncipes, caballeros e intelectuales europeos y, con el tiempo, en ejemplo de un modo certero y eficiente de reinar.

El genio y la perspicacia política de Fernando el Católico recibió su reconocimiento de la pluma de Nicolás Maquiavelo, uno de los pensadores más influyentes de la época[191], justo cuando el florentino atravesaba un momento vital muy doloroso. En efecto, el 7 de noviembre de 1512 era apartado de todos sus cargos tras volver a controlar el poder de Florencia la familia Médici[192]. Esta destitución ponía fin a dieciocho años de exitosa carrera política en la República de la Toscana e iniciaba su exilio voluntario en la pequeña finca Albergaccio en Sant’Andrea en Percussina.

Imagen de la ciudad de Florencia en 1493 conocida como la ciudad de las maravillas. Crónica de Nuremberg. H. Schedel. El modelo de gobierno florentino bajo la familia Médici constituyó un referente para la política y los tratadistas políticos de la Edad Moderna.

Los reinos peninsulares desde 1492 habían conseguido grandes triunfos y éxitos tanto en España como en Europa, África y las Indias Occidentales. El súbdito del Reino de Castilla poseía un sentimiento de orgullo de pertenencia que estaba justificado porque los éxitos se habían sucedido como la conquista de Granada, la expansión por el norte de África, el descubrimiento y colonización de las Indias Occidentales, después llamadas América, y el inicio del viaje de Magallanes que circunvalaría la tierra por primera vez. Por otro lado, el pesimismo también encontró su justificación en la crítica situación económica agravada por las malas cosechas, en la inestabilidad política, en la ruptura social y la incógnita que generó la llegada de un nuevo rey nacido y criado en el extranjero. Orgullo y pesimismo tuvieron como resultado un enfrentamiento sobre la forma de gobernar y en la reivindicación de un protagonismo mayor de Castilla en el proyecto político carolino, por eso una y otra vez se le pide, se le llega a rogar, que como rey permanezca en el Reino de Castilla para ocuparse de los asuntos y de los problemas que sufrían los castellanos, y que desde este centro de poder gobernara todos los demás territorios que formaban su heredad y patrimonio.

Hemos visto algunos de los enfrentamientos que se produjeron entre los castellanos y los extranjeros, las reiteradas quejas y demandas presentadas al rey sin que éste hiciera caso alguno a ellas, aunque siempre decía aceptarlas. Entre sus súbditos cundió la sensación de que el Emperador asumía los atributos tradicionales del *regnum mundi*[193] que resultaban extraños a la tradición política castellana, con sus manifestaciones criticadas por irrespetuosas con la ley del reino, por su corte absoluto, que recordaban las odiadas fórmulas «*est autem imperator ille super omnes reges*» trastocada en aquellos sobre los que ejercía su dominio, pues si mandaba sobre reyes, con cuánta mayor razón deberían obedecer sus súbditos castellanos, pues «*omnes nationes sunt sub eo*», coletilla que venía a recalcar incesante y dolorosamente la subordinación de Castilla al Imperio.

En uno de los *Capítulos de la Ciudad de Burgos* se recoge la siguiente petición: «que pues su Altesa y en el mundo es notorio que estos reynos son los principales señoríos patrimonio de su magestad, e aun casy de los más principales del mundo, de quien más su magestad se debe preçiar, e más debe tener. Porque de más de su grandeza e las otras calidades dellos, su magestad de más de ochoçientos años viene es sucede derechamente de sus reyes e señores, y en este tiempo casy nunca ha reynado rey quenon ha seydo de hijo de rey pasado. Este reyno suplica a su magestad mande guardar lo que siempre fue, que es de servirse en su casa de personas naturales destos reynos, y ellos tengan e aministren los ofiçios. Asy en lo tocante al servicio de su real persona y casa y consejo y gobernación, como siempre fue usado. Pues que es çierto que syempre fueron dellos servidos lealmente»[194].

Este texto señala dos realidades. La primera, Castilla es y debe ser el centro desde el que emane y se desarrolle la política del Emperador Carlos V. Desde Castilla se deben gobernar todos los territorios, como hicieron sus abuelos los Reyes Católicos. De esta forma los comuneros reivindicaron no solo el protagonismo de Castilla, sino la vigencia de un *imperio* castellano. Este imperio se fundamentó en la monarquía universal que habían establecido y desarrollado los Reyes Católicos desde los reinos peninsulares. El éxito de esta empresa política llenó de orgullo y satisfacción a los castellanos, que exigían la continuidad y el

fortalecimiento de esta línea de actuación política en el mundo conocido. Gracias a ella el paralelo de la Historia pasó por España y se detuvo en ella. Por esta razón, se dice que los reinos de España son los señoríos principales de su heredad. Desde ellos se ha gobernado y se puede seguir gobernando toda una serie de territorios dispersos por las dos orillas del Mediterráneo, las Indias Occidentales y la propia Península Ibérica. Todo esto se pudo conseguir porque la administración estaba en manos de los naturales de Castilla. La segunda realidad es que si el rey quería gobernar este vasto reino era necesario que lo administraran y rigieran los castellanos que habían demostrado ser capaces de realizar esta tarea trabajando con lealtad y eficacia.

La oposición a la idea imperial de Carlos V fue una manifestación de cómo se concebía el poder de Castilla o España dentro de un proyecto político que desbordaba los límites de un reino. La oposición de las Comunidades al rey Carlos I se debe a que al asumir el monarca la dignidad imperial del Sacro Imperio Romano Germánico, restaría fuerzas, medios y energías al desarrollo de lo que se podría llamar un *imperio* netamente castellano, o a la monarquía universal que se había gestado y desarrollado en los reinos de la Península desde el final de la Guerra de Granada, que constituyó el gran proyecto y el legado político de los Reyes Católicos. Los castellanos, como se ha dicho, en este tiempo sentían un orgullo por pertenecer a un reino que desde 1492 había conseguido importantes éxitos políticos. En el primer tercio del siglo XVI estaban inmersos en la consolidación de esa monarquía universal que tenía posesiones en Europa, África y América. Por tanto, se puede afirmar que en el conflicto de las Comunidades se opusieron dos conceptos vigentes para la Edad Moderna y diferentes a sus respectivos antecedentes medievales: la monarquía universal y el Imperio. Uno el castellano-peninsular y otro el europeo. Uno el territorial y otro el marítimo. Desde este punto de vista el movimiento de las Comunidades sería un choque de mentalidades sobre el significado y la función del Imperio y la monarquía universal, que afectaba a todas las dimensiones de la cultura política.

Los logros de la política castellana, empañados por las crisis dinástica, económica y agrícola, exigían destinar los recursos disponibles al mantenimiento y a la expansión de las conquistas tanto en el norte de África

como en las Indias Occidentales. En el primer escenario, África, estaban continuamente amenazadas por piratas berberiscos, turcos y otros grupos hostiles a la civilización cristiana. Las Indias Occidentales era un proyecto político euroatlántico en proceso de cambio permanente. Se estaban produciendo continuos descubrimientos que exigían a la Corona tener que dedicar muchos recursos al mantenimiento, colonización y consolidación política y administrativa de esos territorios dentro del proyecto político euroatlántico. Además, en los mismos *Capítulos de la Ciudad de Burgos* no se hace referencia a Imperio, sino a los reinos y territorios extra peninsulares que conforman la heredad de Carlos I como rey de España: Nápoles[195], Sicilia[196], Rosellón y Navarra[197] que constituyeron las fronteras del reino y que era necesario mantener y defender de los ataques de los enemigos, especialmente, del reino de Francia. Esta declaración mostraba la preocupación por mantener la integridad territorial del patrimonio de la Corona que tanto esfuerzo había costado recuperar e incorporar a los reinos peninsulares, gracias al diseño del proyecto político de los Reyes Católicos, continuado después de 1504 por Fernando el Católico en solitario[198].

La elección de Carlos I como Emperador Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico, no causó una gran alegría. Seguía vivo el recuerdo de la experiencia frustrada de Alfonso X el Sabio llamado el *fecho del imperio*[199]. Pero sobre todo lo que preocupaba era mantener la independencia de Castilla respecto al poder del Emperador. Como hemos visto esta autonomía estaba asegurada desde que Palacios Rubios argumentó que Castilla no estaría bajo la jurisdicción del Sacro Imperio Romano Germánico, pero si el rey de Castilla era también Emperador ¿cómo se mantendría esa independencia? Pero el problema sobre la misma persona que acumulaba ambas coronas no estaba resuelto ni teórica ni prácticamente a la altura de 1520. De ahí la permanente reivindicación de que el rey se quedara en sus reinos para gobernarlos directamente él y no por personas interpuestas por estar ausente en tierra lejanas.

Los comuneros trataron de afianzar la monarquía universal que era el proyecto de los reyes y de los reinos peninsulares. Un proyecto que había hecho prosperar la economía de Castilla y Aragón, había conseguido imponer la hegemonía de los reinos sobre toda la Cristiandad y había

doblegado y frenado la expansión de los dos máximos enemigos: Francia y los otomanos. Castilla estaba construyendo una vía de comunicación permanente y estable con las Indias Occidentales. Esta es la razón por la que se reivindica una y otra vez que la Casa de Contratación de Indias permaneciera en Sevilla y no se trasladara a Flandes, con el fin de mantener el monopolio del comercio con las Indias. Por tanto, el *imperio* castellano, o peninsular, se había concentrado en los ámbitos mediterráneo y en el Atlántico. En cambio, el Imperio europeo centraba su misión e interés en mantener unida la Cristiandad y repeler a los enemigos de ella, tanto internos como externos. Su visión no trascendía los límites de Europa. Pensar en territorios más allá de la llamada Mar Océana no entraba en los cálculos inmediatos de un Emperador. Bastante tenía con ocuparse de su Imperio y de imponer su autoridad sobre reinos, principados, condados, ducados, etc. y mantener a raya a sus enemigos.

No cabe duda de que una de las diferencias más importantes que se produjo entre los comuneros y el bando imperial, es sobre la visión y la misión del Reino de Castilla y de España en el proyecto político de la nueva dinastía Habsburgo. Para los comuneros Castilla y España debían ocupar el lugar fundamental o central del proyecto. El gobierno de una monarquía universal debía hacerse desde las tierras peninsulares hacia todos los dominios de la Corona. En cambio, para los defensores de la política imperial, el centro de gravedad debía situarse en el Sacro Imperio Romano Germánico, es decir, Centroeuropa. En ese caso, Castilla, la Península y los dominios de la Corona española serían una parte más anexa al proyecto europeo.

Los comuneros reivindicaron el protagonismo de Castilla y por esta razón no asumieron la necesidad y el coste de la elección imperial. El Sacro Imperio Romano Germánico no aportaba poco o nada al proyecto político de un *imperio* castellano, por esa razón, como se ha visto, el obispo de Badajoz, Pedro Ruiz de la Mota, tuvo que justificar ante los procuradores de las Cortes de Santiago de Compostela en 1520 la elección imperial que, por una parte, permitiría hacer realidad el sueño del Emperador concretado en un *imperium mundi* cristiano[200], por otro, la importancia que tenía para Castilla que el Emperador fuera a la vez su rey. Sobre esa justificación tendrían que volver recurrentemente en los años venideros los juristas del

Emperador en su pretensión de desmontar los argumentos favorables a la insubordinación confesional (remedo de la institucional) de algunos príncipes alemanes.

Hemos apuntado que el concepto de monarquía castellana fue una evolución atenta a las circunstancias concretas de la gobernación de los reinos, no solo en Castilla sino en el proceso creciente de castellanización del poder regio hispánico. Este hecho exige ulteriores precisiones en dos sentidos. El primero, su adaptación desde 1556 a una conceptualización desligada de la existencia de un Emperador al frente del Estado. El segundo, la pormenorización de los componentes peculiares de cada territorio bajo el mando de Felipe II, adaptando el sistema polisinodial, con bastantes dificultades y tensiones. Esta segunda cuestión introduce el debate, planteado más tímidamente en el tránsito bajomedieval a la primera Modernidad, de la admisibilidad de identificar a las monarquías nacionales. Sobre esta última posibilidad se ha forzado una línea interpretativa del rechazo comunero a Carlos V que merece alguna precisión.

Aclarar la posibilidad de calificar como de monarquía nacional castellana el modo de gobierno del reino implica precisar si, más allá del rendimiento descriptivo de la expresión, la naturaleza efectiva del gobierno monárquico es distinta y no solo resulta diferente su alcance territorial o funcional. A este respecto, las exigencias epistémicas de la Historia y de la Ciencia Política difieren claramente. De ahí que historiográficamente se sostenga con cierta insistencia la idea de la monarquía nacional castellana sobre la base de los resultados. Mientras que politológicamente existen enormes dificultades para llegar a semejante conclusión en virtud de un criterio que busca menos el resultado o los efectos y está más pegado a una idea de nación de mayor elaboración conceptual. Es este uno de los aspectos en que se muestra con mayor dificultad la distinción y, también, la distancia entre una historia evenemencial, atenta a los acontecimientos, y una historia conceptual pegada a las mentalidades.

Más allá de la afirmación que hay que entender genéricamente de la vinculación conceptual entre monarquía y nación[201], se intuye inmediatamente la dificultad de considerar la monarquía castellana bajo el prisma de lo nacional. Sin necesidad de detenerse excesivamente en este punto, recordamos la tesis imperante, compartida aquí en lo principal, sobre

la relación que el concepto politológico de nación tiene con la complejidad del sujeto político en el mundo contemporáneo[202]. O al menos en el moderno más avanzado que el de comienzos del siglo XVI, con independencia de los requisitos concretos que se quiera pedir a ese concepto en su visión historiográfica, quizás con la sola excepción del impulso al nacionalismo que supuso el uso intensivo de la imprenta para la difusión de las ideas políticas en lenguas vernáculas[203]. Esto es igualmente válido en el caso español, prácticamente hasta finales del siglo XVI[204].

Un nuevo problema viene a oscurecer la cuestión. El debate posterior sobre el alcance de la nación es un elemento perturbador de la comprensión de los textos y las expresiones del tiempo de las Comunidades, pues tiene mucho de reelaboración a partir de las formulaciones decimonónicas y de los debates actuales, de los que conviene desprenderse antes de pronunciarse al respecto. Apuntemos tres aspectos para despejar los elementos a considerar.

En primer lugar, se ha optado en ocasiones por una afirmación menos rotunda, más matizada en atención al posterior desarrollo del pensamiento político español, como es la de monarquía protonacional[205]. Serviría a dos efectos complementarios. Su primera utilidad es que subraya la creciente caracterización de prácticas de Corte y usos propios en la gestión y en la organización de las funciones ejecutivas. Pero lo hace huyendo de complejos debates identitarios, tan teñidos de posteriores interpolaciones. Curiosamente se ha generado una convención sobre el modelo castellano que no existía en la teoría política a comienzos del siglo XVI, y que anticipa algunos de los rasgos que caracterizarían el gobierno de Felipe II sobre el de su padre Carlos V. La creciente omnipresencia de unos Consejos frente a otros, la asunción de protagonismo, la concentración de poder por determinados secretarios y el arrinconamiento de la tradición pactista aragonesa, serían evidencias de esta castellanización de la Monarquía Hispánica. Una vez más, se trata de manifestaciones que afectan más a los hechos que a las ideas políticas, pero resulta imprescindible atenerse a su efectiva constatación, pues ciertamente estas dinámicas se producen, con distinto ritmo e intensidad. Hemos de señalar por lo que se refiere a la ideología, sin embargo, y no es asunto menor, que afectan más al ejercicio del gobierno que a la naturaleza del poder monárquico.

La segunda utilidad del prudente empleo del concepto de monarquía protonacional, es que permite seguir con menos interrupciones y altibajos una línea evolutiva que lleve desde los conceptos medievales hasta los contemporáneos sin reflujos ideológicos. Hemos constatado que en análisis de períodos temporales más cortos, pongamos los que toman como criterio temporal un solo reinado, se han hecho propuestas contradictorias que, si se pusiesen en una línea temporal, arrojarían a los efectos de la pretendida caracterización nacional de la Monarquía Hispánica un resultado contra cíclico con respecto a la visión europea. La monarquía castellana de los últimos Trastámara es nacional y deja de serlo por la impronta universalista del Imperio. No obstante, vuelve a serlo con la castellanización de los siguientes monarcas, particularmente desde Felipe III. Vuelve a dejar de serlo por el agotamiento del modelo y la llegada del primer Borbón y vuelve a serlo con Carlos III. Es por demás evidente que habría que matizar este carrusel de nacionalismo castellano ateniéndonos a una línea evolutiva más general, que permite apreciar matices más acotados temporalmente, pero dentro de una dinámica con menos dientes de sierra. Estos matices responden a una tendencia creciente hacia la adopción de prácticas absolutistas y a una mayor uniformización, aun dentro del sistema polisinodial, que no puede compararse en términos homogéneos con el centralizado tras los Decretos de Nueva Planta. En cualquier caso, si el análisis ha de ceñirse estrictamente al tiempo de las Comunidades, inmediatamente antes y después, la condición de nacional tendría que compararse con otros reinos europeos en un análisis contrastivo de escaso interés para comprender la peculiaridad que representa que una misma persona, Carlos, confronte dos modelos tan distintos como el castellano y el imperial bajo su misma legitimidad institucional.

El segundo aspecto que considerar es el distinto uso de la expresión monarquía nacional en la Edad Moderna y en el contexto medieval de la creciente separación de las potestades regias respecto a los poderes universales que, como hemos apuntado, tiene menor virulencia en Castilla que en Francia. En este ambiente nacional equivale al propio de un espacio político, con las peculiaridades institucionales y las tradiciones políticas de un reino. Ir más allá obligaría a precisar una contraposición de elementos constituyentes, jurídicos y políticos, que permitieran separar una vía nacional de otra. Hemos tenido ocasión de ver los evidentes paralelismos

argumentativos que las dinámicas monárquicas de Castilla y Francia sufrieron durante buena parte de los siglos XIV y XV en la dimensión de las ideas que sustentaron las aspiraciones de sus monarcas. Con gran probabilidad se encontrarían más coincidencias que discrepancias en el proceso de consolidación monárquica, lo que ha permitido hablar de un proceso de centralización común que da lugar en muchas latitudes al nacimiento del Estado moderno.

En tercer lugar, hasta avanzada la Edad Moderna se está construyendo terminológicamente el lenguaje político que, en torno a la soberanía, da lugar a la comparación entre modelos distintos en reinos diferentes. Este es el tipo de monarquía nacional cuyo concepto pasa del siglo XVIII al XIX y sobre el que actúa el nacionalismo, y no el de la primera Modernidad. En esta se utiliza con más frecuencia la palabra *nación* para referirse a una comunidad más social que política, y así es aún en la tratadística española del siglo XVII. Cuando se quiso subrayar el paso autónomo en la política del imperio a la monarquía, la referencia fue el *regnum*, que reconducía la cuestión por los cauces institucionales de potestades enlazadas a territorios, con los súbditos como añadido natural. El de *natio*, más ligado desde su primera evolución etimológica a consideraciones sociales y culturales, se emplea desprovisto de sentido político de vinculación ni a un proyecto político común ni a un Estado[206]. Tiene connotaciones sociales por referirse a la pertenencia a un mismo origen, por tener una procedencia compartida[207] y culturales porque en buena medida estaba ligado a la lengua, con el aforismo *natio sive lingua*, unas veces atribuido a Tomás de Aquino y otras a Agustín de Hipona[208]. Esta última concepción introducía el problema de los espacios geográficos comunes con más de una lengua. Como había sucedido previamente con el concepto de *España* en la Baja Edad Media, el de *nación* aplicada tanto a lo español en sentido amplio como más específicamente a lo castellano pasó previamente por un uso meramente geográficos antes que político[209], no solo en Castilla, sino en toda Europa[210].

Afirmar la nación castellana lleva a dos problemas. Primero a interrogarse hacia arriba por qué no se da un proceso similar al del reino de Francia de construcción de una *communis patria* y preguntarse por su equivalente en otros territorios peninsulares. El problema respecto a la

última cuestión no es Navarra, sino la Corona de Aragón y los territorios que la integran, pues convendría no alterar el concepto de nación al aplicarlo a todas las realidades políticas coetáneas gobernadas por Carlos V. Segundo, si hacemos un corte temporal a la altura de 1520 difícilmente se sustentaría la misma idea de monarquía universal que al finalizar ese siglo, pues desde 1555 se intensificó la regulación jurídica de la Monarquía Universal. Ayudaba a ello la primera globalización política de los inmensos territorios filipinos, especialmente tras verse truncada la vía inglesa por matrimonio, y ser sustituida por el acceso de Felipe al trono portugués tras las Cortes de Tomar y la incorporación de los territorios ultramarinos portugueses. La reinterpretación de la *Universitas Christiana* adaptada a la monarquía filipina no es solo territorial, sino también práctica y doctrinal. Varios autores se aplicaron desde entonces a destacar este último carácter teórico, en parte vinculado con la transformación del concepto de soberanía. Entre la orientación jurídica y la política, y desde lo castellano hasta lo hispánico, como sucede durante el reinado de Felipe II con Juan Redín y Cruzat en *De Maiestate Principis* publicado en 1568 en Valladolid, Juan de Garnica con su manuscrito de 1595 *De Hispanorum Monarchia*, Jaime Valdés en el mismo año con *De dignitate regum regnorumque Hispanie*, Gregorio López Madera y *Excelencias de la Monarchía y Reyno de España* de 1597; y más tardíamente en el reinado de Felipe III buscaron el mismo fin *De regis catholici praestantia* de Camilo Borrell y *Monarquía de España* de Pedro Salazar de Mendoza. Probablemente, la sistematización de mayor calado se deba, como en tantos otros aspectos en los que se muestra la fundamentación jurídica del ejercicio de la potestad monárquica, a algunos miembros de la Escuela de Salamanca; en este caso debe destacarse una sistematización que podría calificarse como de poco nacionalista, como la apuntada por Diego de Covarrubias en su *Regula Peccatum De Regulis Iuris, lib. VI Relectio* de 1554 a partir, una vez más de la división de potestades entre el poder temporal y el eclesiástico, que lleva hasta su última consecuencia Martín de Azpilcueta en su *Relectio de iudiciis*, profundizando en la vinculación entre comunidad y persona mediante la asociación entre príncipe y súbditos, lo que mostraba el componente que después podría identificarse como nacional e internacional. Pero en el momento del inicio de las Comunidades esta cuestión está ideológicamente

mucho más contenida, sin que pueda retrotraerse a este tiempo el germen de esta línea doctrinal que fructificará décadas más tarde.

---

1 Ver precisión en Ricardo Calleja Rovira, «Juan Bodin a la sombra de Thomas Hobbes. En los orígenes de la teoría de la soberanía», *Revista de Estudios Políticos*, 166, 2014, p. 16: «Bodin no inventó la palabra «soberanía» sino que utilizó una fórmula usada con alguna frecuencia, y le dotó de un sentido pretendidamente preciso y definitivo».

2 Cfr. Pietro Costa, «La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías», *Res Pública*, 17, 2007, pp. 33-58.

3 Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, p. 189.

4 Junto con las reflexiones sobre la definición de la complejidad multiterritorial de la política hispánica bajo denominaciones tales como monarquía compuesta, monarquía de agregación, reinos múltiples o conglomerados dinásticos a las que han dedicado detallista atención Elliot, Koenisberger, Fernández Albadalejo, Russell y Morrill; ver implicaciones de gobierno de esta monarquía compuesta en Pedro Cardim, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, *Polycentric monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?* Sussex Academic Press, Eastbourne, 2012; Manuel Rivero Rodríguez, *La monarquía de los Austrias. Historia del imperio español*, Alianza Editorial, Madrid, 2017; Matthias Gloël, «Los conceptos de España durante los reinados de los Austrias», *Revista de Humanidades*, 38, 2018, pp. 191-216.

5 Digamos, para el caso del siglo XVI, la línea Erasmo – Maquiavelo – Bodin – Botero – Lipsio.

6 Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Iacques du Puys, París, 1576, pp. 125,129 y 152.

7 La visión jurídica ha terminado por imprimir su carácter propio en las visiones historiográfica y politológica por influencia germánica de la Teoría General del Estado al analizar el surgimiento del Estado moderno en el contexto del Renacimiento y mediante el recurso a la soberanía para definir el papel de la monarquía; sin detenernos en los postulados de Ludwig Waldecker, Fritz Sander, Hans Helfritz, Hans Nawiasky, Hermann Rehm o en el más cercano de la base aristotélico-tomista de Heinrich Kipp, para comprender la teorización sobre este fundamento medieval de la soberanía que define las monarquías de la primera Edad Moderna ver Georg Jellinek, *Recht des Modernen Staates. Allgemeine Staatslehre*, O. Häring, Berlín, 1900, die Monarchie pp. 612-648; Hermann Heller, *Staatslehre*, Martin Nijthoff, Leiden, 1934 y sobre todo *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staatsund Völkerrechts*, de Gruyter, Berlín, 1927, p. 161; Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, J. Springer, Berlin, 1925 en su versión española *Teoría general del Estado*, Labor, Barcelona, 1934, p. 148 y *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1920. En el caso español ver José Antonio González Casanova, *Teoría del Estado y Derecho Constitucional*, Vicens-Vives, Barcelona, 1981, pp. 80-82; Manuel García Pelayo, «La idea medieval del Derecho», en *Del mito y de la razón en el pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 121; Antonio Truyol, «Soberanía del Estado y Derecho Internacional», *Anuario de Filosofía del Derecho* 6, 1959, pp. 51-53; Noemí García Gestoso, «Sobre los orígenes históricos y teóricos del concepto de soberanía: especial referencia a *Los seis libros de la República* de J. Bodino», *Revista de Estudios Políticos*, 120, 2003, p. 303.

8 *Digesto* 1, 4, 1.

9 *Digesto* 1, 3, 31.

10 En el original de Publilio Sirio reformulado a efectos de la política regia como *ius necessitas constituit* en el *Digesto* 1, 3, 40, si bien en este caso tomando a Modestino en lugar de a Ulpiano.

11 Cicerón, *De legibus*, III, 3, 8.

12 Ver Ángel Sánchez de la Torre, «El objeto de la legalidad en la expresión *salus populi suprema lex esto*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 12, 1997, pp. 41-43.

13 Ver síntesis de Armando Torrent, «La recepción del derecho justinianeo en España en la Baja Edad Media (siglos XII-XV). Un capítulo en la historia del derecho europeo», *Revista Internacional de Derecho Romano*, 10, 2013, pp. 26-119, esp. p. 42.

14 Ver en relación con el uso para una proclamación imperial Ennio Cortese, *Il rinascimento giuridico medievale*, Bulzoni, Roma, 1992, p. 32. También sobre las fuentes: Francesco Calasso, *Medio Evo del diritto. I. Le fonti*, Giuffré, Milán, 1954, pp. 345 y ss.; Francesco Calasso, *Introduzione al diritto comune*, Giuffré, Milán, 1970, pp. 37 y ss.

15 Buena prueba de la consolidación de esa amalgama jurídica es su paso al ordenamiento indiano con la conquista, ver Juan Carlos Prado Rodríguez, «Sobre la circulación de las primeras ediciones impresas del Digesto en el contexto histórico-jurídico de las Reales Audiencias de Santa Fe de Bogotá y de San Francisco de Quito (siglos XVI-XVIII)», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 18, 2011, p. 272.

16 El rescate del Derecho Público Romano para fundar jurídicamente *potestas* e *imperium* regios en una teoría política de la monarquía hispánica moderna no prescindió de la impronta transformadora de su interpretación medieval; ver Antonio García y García, «La penetración del derecho clásico medieval en España», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 36, 1966, pp. 575-592; José María Font Rius, «La recepción del Derecho Romano en la Península Ibérica durante la Edad Media», en *Recueil de Mémoires et Travaux de la Société d'Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays de Droit écrit*, Fasc. VI, 5, 1967, pp. 85-104; Antonio Pérez Martín, «El estudio de la recepción del derecho común en España», en Joaquín Cerdá Ruiz-Funes y Pablo Salvador Cordech (eds.), *I Seminario de historia del derecho y derecho privado*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1985, pp. 241-326.

17 Sobre la difusión del derecho justinianeo en libros glosados y su utilidad para la creación de un ordenamiento propio castellano susceptible de conferir una base patrimonialista al *regnum*, con profundas implicaciones en el poder político de los reyes, ver Aquilino Iglesia Ferreirós, *La creación del Derecho. Una historia del Derecho español*, vol. II, Marcial Pons, Barcelona, 1989, p. 232 y, especialmente, en lo que se refiere a la circulación de las ideas jurídico-políticas Antonio García y García, *Iglesia, sociedad y derecho*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1985, capítulo «Origen y evolución de los códices jurídicos en Salamanca hasta 1500», pp. 205-215.

18 Que a su vez hace de puente para la expansión del estudio del *Corpus Iuris Civilis* hacia todo el territorio hispánico, tanto peninsular (ver Antonio García y García, «Intercambio de profesores y comentarios jurídicos entre Salamanca y otras Universidades ibéricas», en *Las Universidades*

*Hispánicas de la Monarquía de los Austrias al centralismo Liberal*, Universidad de Salamanca y Junta de Castilla y León, Salamanca, 2000, vol I, pp. 233-241) y extra peninsulares (ver Águeda María Rodríguez Cruz, *Salamantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1977).

19 No es preciso detenerse largamente en detallar la penetración de elementos propios en ese núcleo común, pues, como había pasado en tierras francesas con el *Codex Euricianus* y la *Lex Romana Wisigothorum* o *Breviarium Alaricianum*, basta el recuerdo del particularismo más lejano del *Liber iudiciorum* y más cercano de su transformación en *Fuero juzgo*. Pero es el *Fuero Real* de mediados del siglo XIII la verdadera referencia última de las prerrogativas otorgadas a las ciudades castellanas a modo de fueros hasta la conjunción en las *Siete Partidas*, debidamente pulidas en el *Ordenamiento de Alcalá*.

20 Sobre la diversidad de los letrados Claudia Möller Recondo, *Comuneros y Universitarios: hacia la construcción del monopolio del saber*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2004, p. 30.

21 Ver respecto a la restitución del derecho municipal Aquilino Iglesia Ferreirós, «Las Cortes de Zamora de 1274 y los casos de corte», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 41, 1971, pp. 945-972.

22 Aquilino Iglesia Ferreirós, «Las Cortes de Zamora de 1274 y los casos de corte», cit., pp. 239-241.

23 Tómese para juridificar el aforismo político de que el Rey no tiene soberano en asuntos temporales, acuñado para San Luis Rey, la obra *Coutumes de Beauvaisis* de Philippe de Beaumanoir IV, cap. XXXIV art. 1043: «*chaque baron est souverain en sa baronnie. Mais le roi est 'souverain par-dessus tous et a, de son droit, la garde générale de tout son royaume, par quoi il peut faire tels établissements qu'il lui plait pour le commun profit*».

24 Carta de Enrique II al concejo de Covarrubias de 13 de abril de 1363 en Cartulario del Infantado de Covarrubias Archivo Colegial de Covarrubias, leg. VII, n.º 9; en la traducción y glosas de la Eneida de Enrique de Villena de 1427; en el *Tratado sobre el título de Duque* de Juan de Mena de 1445, como «señal de superlación» sobre otros reyes, en edic. actual de Louis Vasvari Fainberg, Tamesis, Londres, 1976, p. 89; en el *Cancionero* de Antón de Montoro, empezado en 1445 y terminado de componer en 1480 (ed. Perales y Martínez, Madrid, 1900, p. 133); en el *Libro de las claras e virtuosas mujeres* de Álvaro de Luna de 1446; en la anónima *Crónica de Don Álvaro de Luna* de 1453 (en la ed. Espasa Calpe, Madrid, 1940, p. 44); en el *Doctrinal de privados* de Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, de 1453; en los *Sermones* atribuidos a Pedro Marín de 1455; en las *Cartas* de Fernando de la Torre de 1456; en la *Istoria de las bienandanzas e fortunas* de Lope García de Salazar de 1476; en el anónimo *Discurso político de los embajadores de María de Borgoña* de 1477. Muchos de estos usos en obras literarias, epistolares o historiográficas, permiten ver la popularización del empleo del término soberanía para referirse al poder del rey también fuera del vocabulario especializado de la política.

25 Una interpretación sobre el fenómeno en Guido Capelli, y Antonio Gómez Ramos (eds.), *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, Dykinson, Madrid, 2008, en particular el capítulo «La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político», pp. 97-120.

26 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap I, epg. *Vera servitus*, s.p.

27 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap I, epg. *Quis vere chirtianus*, s.p.

28 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap I, epg. *Non putaram*, s.p.

29 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap I, epg. *Annotandum*, s.p.

30 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap I, epg. *Bonus princeps dei imago*, s.p.

31 Últimas cuatro citas, Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap I, epg. *Nova Platonis sententiae*, s.p.

32 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap I, epg. *Quod tyrannum a rege distinxerit Aristoteles,* s.p.

33 Ha de entenderse la referencia sin la connotación formal codificadora del constitucionalismo contemporáneo, como como atinente a la ordenación jurídica medular de las instituciones y las reglas de funcionamiento de la política; para percibir las resultantes en la práctica de la penetración de lo moderno en el ámbito jurídico anexo a la política Cfr. Manuel J. Rodríguez Puerto, *La modernidad discutida. Iurisprudentia frente a iusnaturalismo en el siglo XVI*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1998.

34 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap I, epg. Dif*ferentia regis ac tyranni*, s.p.

35 Aristóteles, *Política* 1285a 1-1285b 33.

36 Aristóteles, *Política* 1313a 14-16 y 1287a 19.

37 Aristóteles, *Política* 1313a 22-27.1

38 Aristóteles, *Política* 1285b 37-40.

39 Aristóteles, *Política* 1312b 38-39.

40 Aristóteles, *Política* 1313a 1-3.

41 Aristóteles, *Política* 1313a 4-5.

42 Aristóteles, *Política* 1284a 11.

43 Joseph Pérez, «Rey y reino. De los Reyes Católicos a la revolución de las Comunidades», en *Monarquía y Revolución: En torno a las Comunidades de Castilla*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 21-28; Víctor A. Du Hamel, *Historia constitucional de la Monarquía española*, cit., vol. I, p. 304.

44 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 124; Stephan Haliczer, *Los comuneros de Castilla. La forja de una revolución (1475-1521)*, cit., p. 214, la ausencia del rey y de un gobierno reconocido, provocó que «la Junta de los comuneros llenara el vacío de poder que ella misma había creado al extender sus propios poderes y sustituir a las instituciones del gobierno que acaba de desmoronarse».

45 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., pp. 64-65.

46 Juan I. Gutiérrez Nieto, *Las comunidades como movimiento antiseñorial*, cit., pp. 254-256. Como pone de manifiesto Antonio Suárez Varela, «Celotismo comunal. La máxima política del procomún en la revuelta comunera», cit., pp. 17-18 este movimiento que se ha denominado proceso municipalizador con sus matices locales se produjo en toda Europa.

47 José J. Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 221-232.

48 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 114.

49 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 162-173.

50 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 175.

51 Alfonso García Gallo, «El pactismo en el Reino de Castilla y su proyección en América», en *El pactismo en la historia de España*, Madrid, 1980, pp. 143-168; Ana I. Carrasco Manchado, «Entre el rey y el reino calladamente está fecho un contrato Fundamentos contractuales de la monarquía Trastámara en Castilla en el siglo XV», en François Foronda (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval, XIIIe-XVe siècle*, Éditions de la Sorbonne, París, 2011, pp. 613-652.

52 Bernardo Bayona Aznar, *Pactismo y Teocracia. Las dos caras del pensamiento político de Francesc Eiximenis*, Tecnos, Madrid, 2019.

53 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 134.

54 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 161-162.

55 Bernardo Bayona Aznar, *Pactismo y Teocracia. Las dos caras del pensamiento político de Francesc Eiximenis*, cit., pp. 82-87.

56 Salvador Rus Rufino, «Política e Historia en Aristóteles», *Revista Historia y Política*, 17, 2007, pp. 175-204.

57 Aristóteles, *Política* 1295a 16-17.

58 Aristóteles, *Retórica* 1366a 1-3.

59 Aristóteles, *Política* 1311a 4-9 y *Ética a Nicómaco*, 1160b 7.

60 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1160b 8-9.

61 Aristóteles, *Política* 1287b 39-41.

62 José J. Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., 170-174.

63 Jesús L. Castillo Vegas, «Las bases filosófico-jurídicas y políticas del pensamiento comunero en la Ley perpetua», cit., pp. 343–371 y *Política y clases medias. El siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*, cit.

64 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 295.

65 José J. Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 172.

66 Manuel Dánvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, p. 589, donde se recoge el Manifiesto de la Junta de Tordesillas a las Merindades de Castilla la Vieja de 14 de noviembre de 1520: «dizen que las cibdades que se an juntado y tienen fechas cortes para proveer como las leyes del rreyno se guarden e por leyes de partida este proueydo la forma que se a de tener en poner governadores e quel rreyno los a de helegir pareceles muy gran ynconviniente e no cosa de sofrir quel Rey nuestro señor los prouea ni ellos lo acebten no guardando cerca dello las leyes rreales ni concurriendo en ellos las calidades nescesarias, yten dizen que quando los governadores pusieren el Reyno conforme a las leyes fechas por razón natural es de creer e presumir questos tales procuraran el bien común pues para esto los eligió e puso el rreyno e quando fueren puestos por favor de personas privadas de su alteza que procuraran todo lo que pudieren de los servir e agradar por sostenerse en el oficio de governadores e esto no lo pueden hazer sin tiranizar el rreyno e sacar monedas para las tales personas que les procuraron el oficio e tenellas gratas ques tornar a los mismos ynconvinientes e daños pasados»; José A. Maravall, *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII*), Alianza Editorial, Madrid, 1986, vol. I, p. 369.

67 Sófocles, *Antígona*, vv. 450-461

68 José A. Maravall, *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII*), cit., vol. I, p. 377; José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 108.

69 Stephan Haliczer, *Los comuneros de Castilla. La forja de una revolución (1475-1521)*, cit., p. 178: «Al transgredir el contrato implícito que englobaba los privilegios tradicionales de los súbditos, el rey debilitaba los lazos de lealtad que sus súbditos tenían para con él, puesto que dichos vínculos estaban basados en la cuidadosa custodia por parte del rey de las propiedades, seguridad, vida y tierras de su pueblo».

70 Jesús L. Castillo Vegas, *Política y clases medias. El siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*, cit., pp. 84-94.

71 Rodrigo Sánchez de Arévalo: *Suma de la Política*, *Prosistas castellanos del siglo XV*, vols. I-II, tomo CXVI, Biblioteca de Autores Castellanos, Madrid, 1959, 286-287, ed. de M. Penna.

72 Stephan Haliczer, *Los Comuneros de Castilla: la forja de una revolución (1475-1521)*, cit., p. 181.

73 Stephan Haliczer, *Los Comuneros de Castilla: la forja de una revolución (1475-1521)*, cit., p. 177 se les reprochaba a los flamencos de ser codiciosos y ávidos de riqueza, usurpadores y tiranos.

74 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, p. 83 y 158, y vol. III, p. 325.

75 Alonso de Santa Cruz, *Crónica del Emperador Carlos V*, cit., p. 252.

76 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, pp. 407-408.

77 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. III, p. 45.

78 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, p. 8.

79 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 63.

80 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, p. 539.

81 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, p. 158.

82 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 174.

83 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 120-125.

84 Víctor A. Du Hamel, *Historia constitucional de la Monarquía española*, cit., vol. I, pp. 296-297, criticó las malas artes de Carlos I y sus cortesanos para convencer a los procuradores de que votaran a favor del servicio.

85 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. I, 1897, pp. 427-428, vol. II p. 594 y vol. V, 1899, pp. 361-362 y 431.

86 Stephan Haliczer, *Los comuneros de Castilla. La forja de una revolución (1475-1521)*, cit., p. 178.

87 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. I, p. 427.

88 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, p. 437.

89 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 625.

90 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. III, pp. 407-408.

91 Ver Mercedes Fernández Valladares, «La revuelta comunera a través de la imprenta: armas de tinta y papel. Testimonios y repercusiones de su difusión editorial», cit., pp. 167-168.

92 Ver Tomás A. Mantecón Movellán y Susana Truchuelo García, «La(s) frontera(s) exteriores e interiores de la Monarquía Hispánica, perspectivas historiográficas», *Historia crítica*, 59, 2016, p. 35; Irving A. Thompson, «Do ut des: la economía política del «servicio» en la Castilla moderna», en Alicia Esteban Estríngana (coord.), Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII, Sílex, Madrid, pp. 283-296; Rafael Valladares Ramírez, «El problema de la obediencia en la Monarquía hispánica, 1540-1700», en Alicia Esteban Estríngana (coord.), *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*, cit., pp. 121-146.

93 Sobre el pensamiento previo a la Reforma, se puede consultar los trabajos de Monique Cottret, *Tuer le tyran? Le tyrannicide dans l'Europe moderne*, Fayard, París, 2009, pp. 12-30 y Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, PUF, París, 2001, pp. 335-373.

94 Isabelle Bouvignies, «La résistance comme cadre de la mutation théologico-politique du droit», en Jean-Claude Zancarini (ed.), *Le Droit de résistance, XII*e-*XX*e *siècle*, ENS éditions, Fontenay-aux-Roses, 2008, p. 123.

95 Tomás de Aquino, *Comentarios a las Sentencias de Pedro de Lombardo*, L. 11, Dist. 44, q. 2, a. 2.

96 Joaquín Gimeno Casalduero, *La imagen del monarca en la Castilla del siglo XIV: Pedro el Cruel, Enrique II y Juan I*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, p. 97.

97 José Manuel Nieto Soria, «*Rex inutilis* y tiranía en el debate político de la Castilla bajomedieval», en François Foronda, Jean-Philippe Genet y José Manuel Nieto Soria (dirs.), *Coups d'État à la fin du Moyen Âge? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*, Casa de Velázquez, Madrid, 2005, pp. 73-92.

98 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-I, q. 96, art. 6, en relación con I-II, q. 90 art. 3.

99 Ver el alcance de la distinción en Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Pre-textos, Valencia, 2004, pp. 41-42.

100 Tomás de Aquino, *De rege*, lib. I, cap. VI.

101 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II–q. 104, art. 6.

102 Ver completa explicación en Eustaquio Galán y Gutiérrez, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945, p. 230.

103 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 96, art. 4.

104 Ver a su vez la extensión de este debate en las ideas políticas italianas Mario Turchetti, «Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (Actes, 5: 29). Aux sources théologiques du droit de résistance au siècle de la Réforme», en Jean-Claude Zancarini (ed.), *Le Droit de résistance, XIIe-XXe siècle*, ENS éditions, Fontenay-aux-Roses, 2008, pp. 71-103.

105 En ambos casos es el mismo, *Tractatus de tyranno*, acabado primero el de Bártolo en 1357 y escrito el de Salutati en 1400. Bártolo abordó también la cuestión parcialmente en algunos pasajes de *De Guelfis et gebellinis*, concluido en las mismas fechas.

106 Ver Diego Quaglioni, «*Rebellare idem est quam resistere*. Obéissance et résistance dans les gloses de Bartole à la constitution "Quoniam nuper" d'Henri VII (1355)», en Jean-Claude Zancarini (ed.), L*e Droit de résistance, XIIe-XXe siècle*, cit, pp. 35-46.

107 Ver Florian Mazel, Alessandro Stella y Emmanuelle Tixier du Mesnil, «Introduction: pourquoi désobéir ? Les motifs de la contestation», en *Contester au Moyen Âge: de la désobéissance à la révolte*, Éditions de la Sorbonne, París, 2019, p. 14.

108 Distinción entre el derecho y el deber de resistencia según se conculque respectivamente el derecho político sobre el bien común o el derecho divino en Heinrich Rommen, *El Estado en el pensamiento católico*, Enrique Tierno Galván (ed.), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, p. 544.

109 Luis Sánchez Agesta, *Nociones de teoría política*, BAC, Madrid, 1967, pp. 376-378.

110 Por citar solo los que posibilitan un paralelismo explicativo con la forma en que los comuneros adaptaron el derecho de resistencia, ver Philippe Büttgen, «Luther (1483-1546): obéir à l'autorité», en Alain Caillé, Christian Lazzeri y Michel Senellart (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, París, 2001, pp. 226-237; Willem Blockmans, «La répression de révoltes urbaines comme méthode de centralisation dans les Pays-Bas bourguignons», *Publications du Centre Européen des études bourguignonnes*, 28, 1988, pp. 5-9; André Leguai, «Troubles et révoltes sous le règne de Louis XI», *Revue historique*, 506, 1973, pp. 285-324.

111 Arlette Jouanna, «Les fêlures de la concorde sociale», en *La France du XVIe siècle, 1483-1598*, PUF, París, 2012, pp. 125-137. Para la crónica coetánea ver Symphorien Champier, *L'Antiquité de la cité de Lyon, ensemble la rebeyne ou rébellion du populaire contre les conseillers de la cité en 1529*, ms. c. 1530, ed. moderna H. Georg, Lyon, 1884, pp. 42-44.

112 Ver la justificación en Wim Blockmans, «Alternatives to Monarchial Centralization: the Great Tradition of Revolt in Flanders and Brabant», en Helmut G. Koenigsberger (dir.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, R. Oldenbourg, Munich, 1988, pp. 145-154.

113 Ver en relación con la aparición del Estado moderno, por ejemplo, la relación en Francia entre comunidad y resistencia que es tan cercana a lo acontecido en las Comunidades en Peter Blickle, *Résistance, représentation et communauté*, PUF, París, 1998, en particular el capítulo 2 de Jean Nicolas, Julio Valdeón Baruque y Sergjj Vilfan, «L'Etat monarchique face aux résistances en Espagne, en France et dans les vieilles provinces des Habsbourg (XV$^{e}$-XVIII$^{e}$ siècles)», pp. 103 y 111-113.

114 Una visión comparada de la desobediencia en Francia y España, desde su origen en el siglo XVI en Jean-Pierre Dedieu, Gilbert Larguier y Jean-Paul Le Flem, *Les monarchies espagnole et française au temps de leur affrontement*, Presses Universitaires de Perpigñan, Perpiñán, 2001, capítulo «Contestations et affirmation de l'État», pp. 69-102.

115 Ver Ludwig Pfandl, *Juana la Loca, madre del Emperador Carlos V: su vida, su tiempo, su culpa*, cit, p. 125, afirma el derecho expreso otorgado en 1479 a «*refuser l'obéissance au prince, s'il enfreignait les franchises des sujets*» para los ciudadanos de Frisia, Holanda y Zelanda.

116 La referencia a la posibilidad de desobediencia que recuerda Ludwig Pfandl se inscribió en la notoria intensificación de las acometidas del rey de Francia Luis XI tras la muerte en 1577 del duque de Borgoña, Carlos el Temerario en el sitio de Nancy. El principio de desobediencia invocado en 1479 no era hacia el interior del Ducado, sino como refuerzo de la oposición de las ciudades flamencas a la dominación francesa, ver Adrien Carbonnet, «En finir avec la contestation ou l'envers de la punition. Le roi de France et les villes d'Artois et des Bourgognes (1477-1493)», en *Contester au Moyen Âge: de la désobéissance à la révolte*, cit., pp. 379-392; también Édouard Clerc, «Conquête de la Franche-Comté par Louis XI», en *Séances publiques*, vol. 2, Académie des sciences, belles-lettres et arts de Besançon, Besançon, 1844, pp. 124-135; André Leguai, «Les oppositions

urbaines à Louis XI en Bourgogne et en Franche-Comté», *Annales de Bourgogne*, 53, 1981, pp. 31-37; Jean Richard, «Les fidèles de la duchesse Marie et les soulèvements de 1477-1479 dans le duché», en Bertrand Schnerb (coord.) *Bruges à Beaune. Marie, l'héritage de la Bourgogne*, Hospices civils de Beaune, París/Beaune, 2000, pp. 60-83.

117 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 190.

118 En ese sentido debe entenderse la prohibición impulsada por Juan II de interpretar como resistencia la alusión de la Partida I, ley XXV, tít. XIII. Francisco Martínez Marina, *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación de León y Castilla*, hija de don Joaquín Ibarra, Madrid, 1808, p. 312 indica que indebida expansión del deber de consejo y guía del rey para derivarlo hacia la resistencia se hacía «abusando de la ley e interpretándola a su salvo». José A. Maravall, *Las Comunidades de Castilla*, cit. p. 139 recuerda esa interpretación del texto alfonsino.

119 Alianza y hermandad, AGS, Patronato Real, Comunidades de Castilla, leg. 6, cuad. 3.º.

120 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, cap. I, p. 295.

121 Por ejemplo, en misiva del regente al Emperador de 10 de julio de 1520, AGS, Patronato Regio, Comunidades de Castilla, leg. 1.º, fol. 183.

122 Así en la Provisión de la Junta a Valladolid de 26 de septiembre de 1520, AGS, Patronato Regio, Comunidades de Castilla, leg. 1.º, fol. 108.

123 Con esa literalidad lo recoge Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, pp. 317.

124 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 247.

125 Conviene recordar que Carlos cuando fue proclamado y jurado rey en 1518 no tenía la edad mínima para reinar recogida en el testamento de la reina Isabel la Católica: «por mi testamento y postrimera voluntad dejo ordenado y mandado que en cualquier de los dichos casos, el dicho Rey mi señor rija y gobierne y administre los dichos mis reinos y tierras y señoríos, y tenga la gobernación y administración de ellos por la dicha Princesa nuestra hija, en su nombre, hasta tanto que el infante don Carlos, hijo primogénito heredero de la dicha Princesa y del príncipe don Felipe su marido, mi nieto, sea de edad legítima, a lo menos de veinte años cumplidos, para los regir y gobernar, estando en estos reinos a la sazón y viniendo a ellos para los regir, rija y gobierne en cualquier de los casos» en http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2015/03/TRABAJO-ESTEFANIA-HIDALGO-2015.pdf, p. 16 (consultado el 21/10/2020).

126 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 177.

127 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, p. 537.

128 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 172 explica la rivalidad entre el señor de Chièvres y el Canciller Mercurino Gattinara, y concluye acusando a Chièvres de vender «quanto podía, mercedes, oficios, Obispados, dignidades». Tampoco se salva de la crítica Gattinara, pues éste también vendía «los corregimientos, y otros oficios. De

manera que faltava la justicia y sobrava la avaricia. Solo el dinero era el poderoso, y que se pesaba: que meritos no se conocían. Todo se vendía, como en los tiempos de Catherina en Roma. Estavan encarnizados los Flamencos en el oro fino, y plata virgen que de las Indias venía, y los pobres Españoles ciegos en darlo por sus pretensiones».

129 David Alonso García, «Debate historiográfico: Las Comunidades de Castilla en el siglo XXI», cit., p. 8.

130 La palabra es anacrónica, pero expresa bien el sentido de las pretensiones comuneras.

131 David Torres Sanz, «Las Comunidades de Castilla y la Monarquía», cit., p. 40, el movimiento comunero se caracterizó por «su respeto básico al orden constituido, que inhabilita al movimiento para ser considerado verdaderamente revolucionario; en segundo término, el tenor de sus peticiones concretas, todas encaminadas a reformar el estilo de gobierno sin poner en tela de juicio jamás los fundamentos generales del sistema; y, por último, sus proposiciones de signo pactista inequívoco de acuerdo con el funcionamiento de otros ejemplos peninsulares».

132 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 133, afirmó que las exigencias, proyectos políticos y pretensiones de los comuneros afectaban «al orden constitucional, a las bases mismas de la organización del poder, lo cual tenía forzosamente que afectar también al poder y a la función del rey en ese orden».

133 Víctor A. Du Hamel, *Historia constitucional de la Monarquía española*, cit., vol. I, p. 303, las reclamaciones expuestas en las Leyes Perpetuas aprobadas en Ávila en 1520, las calificó como «lejos de ser innovaciones revolucionarias, no se dirigían verdaderamente mas que exigir la estricta observancia de las instituciones del reino; pero a pesar de esto fueron consideradas criminales».

134 Pedro Mártir de Anglería, *Cartas de Pedro Mártir sobre las Comunidades*, Imprenta del Real Monasterio del Escorial, El Escorial, 1945, trad. de José de la Canal, carta 693, p. 56.

135 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 135-137. La propuesta de los comuneros era instaurar un gobierno compartido regulado mediante un pacto constitucional en el que la potestad del rey es un elemento más en la arquitectura del Estado, en este orden propusieron que «al reino le tocaba dictar los capítulos que el rey tendría que forzosamente aceptar bajo la vigilancia del reino mismo» (p. 137).

136 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento política y reforma institucional*, cit., pp. 221-232.

137 Pedro Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 182.

138 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., recoge en varias páginas referencias a este tema episodios relacionados con la libertad en las páginas 135-138, 183, 208-210, 235, 269, 286, 326; Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, p. 417; José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 625.

139 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., pp. 244-245.

140 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, pp. 524-526.

141 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 179.

142 Aristóteles, *Política* 1219b 30-38.

143 José J. Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., 182.

144 Manuel Azaña, *Plumas y palabras*, 3.ª ed., Crítica, Barcelona, p. 54.

145 Andrew Wheatcroft, *The Habsburgs: Embodying Empire*, Peguin Books, Londres, 1996.

146 Manuel Fernández Álvarez, *Carlos V, el César y el Hombre*, cit., segunda parte, pp. 161-250.

147 Mariano Pérez Carrasco, «Imperio y nación en la Monarchia de Dante», *Actas V Jornadas de Investigación en Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2004, pp. 1-11.

148 El planteamiento general más descriptivo se encuentra en Franz Bosbach, *Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1988, del que queremos destacar el capítulo 3, «die Universalmonarchie Karls V», que plantea una interesante relación entre sus fundamentos teóricos Begriffliche Grundlegung, pp. 64-73 y su utilización política práctica politische Verwendung, pp. 73-85. También del mismo autor «Humanisten und die Monarchia Universalis. Politisches Denken und Politisches Handeln in der Zeit Karls V», *Res Publica Litterarum. Studies in the Classical Tradition*, IX, 1986, pp. 37-47.

149 Franz Bosbach, *Monarchia Universalis*, cit., p. 11: «*der Begriff erscheint überall dort, wo Zeitgenossen Aussagen über die Gestaltung der zwischenstaatlichen Politik machten und die Politik derjenigen Mächte quialifizierten, die eine überrragende Position in Europa anstrebten oder wenigstens diesem Verdacht ausgesetzt waren*», ligando el concepto y el término a la política interestatal y a la aspiración de preminencia o hegemonía de una monarquía en el concierto europeo, que no es el caso en las Comunidades castellanas.

150 Ver orientaciones dispares en la propuesta inicial de Karl Brandi, «Eigenhändige Aufzeichnungen Karls V aus dem Anfag des Jahres 1525. Der Kaiser und sein Kanzler», en *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Weidmann, Gotinga, 1933, pp. 219-260; Peter Rassow, *Die Kaiser-Idee Karls V. Dargestellt an der Politik der Jahre 1528-1540*, Matthiesen, Berlín, 1932, pp. 269-272; Ramón Menéndez Pidal, *Idea imperial de Carlos V*, Secretaría de Educación, La Habana, 1938, pp. 32-38; Richard Konetzke, *El Imperio español. Orígenes y fundamentos*, Nueva Época, Madrid, 1946, p. 259; José M.ª Jover Zamora, *Carlos V y los españoles*, Rialp, Madrid, 1963, p. 75; Helmut G. Koenigsberger, *La práctica del Imperio*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, Federico Chabord, *Carlos V y su Imperio*, FCE, México, 1992, p. 115; José A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997, pp. 412-471; Bernardo J. García García, «Carlos V en la Historiografía centroeuropea: el debate en torno a la idea imperial», *El Emperador Carlos y su tiempo: actas IX Jornadas Nacionales de Historia Militar Sevilla 24-28 de mayo de 1999*, Cátedra «General Castaños», Capitanía General de la Región Sur, Sevilla, 2000, pp. 1053-1078; Alfred Kohler, *Carlos V. 1550-1558. Una biografía*, Marcial Pons, Madrid, 2000, pp. 90-98; José Martínez Millán y Carlos Reyero (coords.), *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2000, pp. 17-29; Manuel Fernández Álvarez, «Carlos V y Europa. El sueño del Emperador», en Juan L. Castellano Castellano y Francisco Sánchez-Montes González (eds.), *Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Actas del*

*congreso internacional, Granada mayo 2000*, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, pp. 19-31; Peter Schmidt, «Monarchia universalis vs. monarchiae universales. El programa imperial de Gattinara y su contestación en Europa», y John M. Headley, «The Emperor and His Chancellor: Disputes over Empire, Administration and Pope (1519-1529)», ambos en José Martínez Millán e Ignacio J. Ezquerra Revilla (coords.) *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, vol. I, pp. 115-129 y pp. 21-36 respectivamente; José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 134-135.

151 Helmut G. Koenigsberger, «Marte y Venus: guerra y relaciones internacionales de la Casa de Austria». *Pedralbes*, 19, 1999, p. 40 sobre la clara distinción de los Austrias entre su dominio, incluso hegemónico en el concierto europeo, y el Imperio, tanto conceptual como terminológicamente.

152 Aunque prueba de que nunca se abandonó del todo esa aspiración es el movimiento de Felipe III tras la muerte de Rodolfo II en 1612 y la designación como emperador de su hermano Matías, ante la ausencia de descendencia en la rama de los Habsburgo austríacos, que se saldó mediante el Tratado de Oñate de 1617 con el acuerdo sobre el trono imperial en favor del archiduque Fernando de Estiria.

153 Al menos consideró la alternativa de un Felipe emperador como se desprende del contenido del testamento de Carlos firmado el 19 de mayo de 1550 en Bruselas, el penúltimo de la serie total de documentos testamentarios signados por el Emperador.

154 Sin acceso al trono en los reinos hispánicos aún hasta la abdicación del Emperador, sin embargo, Felipe era ya en ese momento duque de Milán y rey de Nápoles por cesión de su padre, además de rey consorte de Inglaterra por su matrimonio con la reina María Tudor el año anterior.

155 José Sánchez-Arcilla Bernal, «La administración de justicia en León y Castilla durante los siglos X al XIII», en *Jornadas sobre documentación jurídico-administrativa, económico-financiera y judicial del reino castellano-leonés (siglos X-XIII*), vol. I, Universidad Complutense, Madrid, 2002, p. 16.

156 A propósito de ese paralelismo, Manuel García Pelayo, *Idea de política y otros escritos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983, pp. 115 y 125.

157 Antonio Roselli, *Monarchia, sive De potestate Imperatoris ac Papae*, Hermann Liechtenstein, Venecia, 1487.

158 Ver con carácter general esa afirmación de juridificación en Hermann Krause, «Kaiserrecht und Rezeption», *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, 1, 1952, p. 47 y Franz Bosbach, *Monarchia Universalis*, cit., p. 28.

159 Sergio Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea Moderna dello Stato*, Vita e pensiero, Milán, 1951, p.82. Basta retener la fórmula jurídica, abstrayéndonos de las polémicas sobre la paternidad del aserto, que también ha sido imputada a Baldo degli Ubaldi, Bártolo u Oldrado da Ponte.

160 José L. Fernández Cadavid, *Laurentius Hispanus: regula iuris*, Diputación de Ourense, Ourense, 2020 y «Laurentius Hispanus. Status quaestionis», *Revista Española de Derecho Canónico*, 72, 2015,

pp. 395-455.; Antonio García y García, *Laurentius Hispanus: datos biográficos y estudio crítico de sus obras*, CSIC, Roma, 1956.

161 José A. Souto Paz, «La idea medieval de nación», *Cuadernos de Derecho Público*, 2, 1997, p. 130.

162 Para ver el amplio uso de esa fórmula ver José A. Maravall, «Sobre el régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», en *Estudios de Historia del pensamiento español*, Cultura Hispánica, Madrid, 1967, pp. 103-156, y *El concepto de España en la Edad Media*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964, pp. 435-436.

163 José A. Souto Paz, «Nación y soberanía en la doctrina medieval», en Gloria M. Morán (coord.), *Nacionalismo en Europa, nacionalismo en Galicia. La religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*, Universidade da Coruña, La Coruña, 1998, p. 43.

164 Isidoro de Sevilla, *Etimologías* V, 13: «*constitutio vel edictum, quod rex vel imperator constituit vel edicit*», usado después por Étienne de Tournai en *Summa de Decretis proemium*; también D2 c4 *Decreto de Graciano*.

165 Guillaume Durand, *Speculum iudiciale*, IV, part. 3, *De feudis*, 2, n.º 29.

166 Heribert Franz Koeck y Cristina Hermida del Llano, «La contribución al desarrollo de la Filosofía del Derecho por parte de la Primera Escuela de Salamanca», y Herbert Schambeck y Cristina Hermida del Llano, «La recepción del iusnaturalismo tomista en la Primera Escuela de Salamanca», ambos capítulos en Cirilo Flórez Miguel, Maximiliano Hernández Marcos y Roberto Albares Albares (coords.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Universidad de salamanca, Salamanca, 2012, respectivamente pp. 223-237 y pp. 211-222.

167 Ver para este aspecto concreto Jean Rivière, «Sur l'origine de la formule juridique: Rex imperator in regno suo», *Revue des Sciences Religieuses*, 4/4, 1924, pp. 580-586.

168 Bártolo de Sassoferrato, *De regimini civitatis*, cap. XXIII.

169 Ver la extensión de esa circulación de personas e ideas en Antonio Pérez Martín, *Españoles en el Alma Mater Studiorum. Profesores hispanos en Bolonia (de fines del siglo XII a 1799)*, Universidad de Murcia, Murcia, 1999.

170 Luca da Penna, *Commentaria in tres libros Codicis Justiniani imperatoris*, cap. XI, n.º 71.

171 Aunque ha querido verse en ocasiones la teoría de la *monarchia universalis* hispánica como una extensión de la imperial pasada por el tamiz del Derecho Natural, Bernice Hamilton, *Political Thought in sixteenth century Spain*, Clarendon Press, Oxford, 1963, pp. 59-68.

172 Sobre la coincidente consideración de exención de la sujeción al Imperio de Francia y de Castilla ver Alejandro Rodríguez de la Peña, «La idea de Monarquía Universal y los primeros Habsburgo», en Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda (dir.), *Autoridad, poder y jurisdicción en la monarquía hispánica*, Dykinson, Madrid, 2020, p. 55.

173 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de

Navarra, Pamplona, 2008, pp. 127-130; Jean Quillet, «Nicole Oresme traducteur d'Aristote», en ed. Pierre Souffrin, Alain Philippe Segonds, *Nicolas Oresme, tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle*, Les Belles Lettres, París, 1988, pp. 81-91.

174 Ver sobre el común sustrato aristotélico de sus ideas Jorge A. Ramírez Cruz, «Reflexiones sobre las ideas de Nicolás Oresme», *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 1, 2007, p. 24.

175 El propio consejo sobre el orden correcto para leer la *Política* de Aristóteles indicado por Oresme (los libros VII y VIII a la luz del libro III, el libro VI a la del libro IV) no es inocente, sino una ejemplificación empírica para concluir el carácter óptimo de la monarquía; ver María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, «Introducción», en *Política*, Losada, Buenos Aires, 2005, p. 22; Juan Pablo Ramis, «El libro y los libros en la *Política* de Aristóteles», *Studium, Revista de Humanidades*, 15, 2009, pp. 11-27, p. 19.

176 Jaume Aurell, «Nicolás de Oresme (1323-1382): una introducción bio-bibliográfica», en Nicolás de Oresme, *Tratado sobre el origen y la naturaleza, el derecho y los cambios de las monedas*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2107, p. 12.

177 Elisabetta Barale, «Le *Prologue du translateur* des Éthiques et des Politiques d'Aristote par Nicole Oresme (1370-1374)», Corpus Eve, Éditions de textes ou présentations de documents liés au vernaculaire, Université de Savoie, Lyon, 2019, p. 3; Joaquín García-Huidobro y Daniel Mansuy, «Nicolás de Oresme y su interpretación del Derecho Natural aristotélico», *Tópicos, Revista de Filosofía*, 35, 2008, p. 47, sobre la obediencia y el mando; Sylvain Piron, *Nicolas Oresme: violence, langage et raison politique*, European University Institute, Florencia, 1997, pp. 30-35.

178 Aunque su sistematización se consolidó después de la muerte de Francisco I, en el reinado de Enrique II de Valois con Guillaume Postel, *Les raisons de la monarchie, et quelz moyens sont necessaires pour y parvenir*, s.e., París, 1552. Sobre la necesidad de construir para Francisco I una monarquía universal y la influencia en ella de la posición española, ver François Secret, «Guillaume Postel, le Pantopaeon», *Revue de l'histoire des religions*, 165/2, 1964, p. 219.

179 Ver la teoría sobre la transferencia de modelos de Jacques Verger, «Le transfert de modèles d'organisation de l'Eglise à l›État à la fin du Moyen Âge», en Jean-Philippe Genet y Bernard Vincent (coords.), *État et Église dans la genèse de l›État Moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1986, pp. 31-40.

180 José M. Nieto Soria, «Relaciones con el Pontificado. Iglesia y poder real en Castilla en torno a 1500», *Studia histórica: Historia Moderna*, 21, 1999, pp. 19-48, esp., p. 44.

181 Diana Peláez Flórez, «Reynante(s) en vno. Fundamentación teórica del poder de la pareja regia en la corona de castilla durante la Baja Edad Media», *Anuario de Estudios Medievales*, 48/2, 2018, p. 851.

182 Pablo Fernández Albaladejo, «Mater Hispania: la construcción de España como patria durante la Edad Moderna», en *España. Nación y Constitución*, Sociedad Extremeña de Historia, Llerena, 2012, p. 17.

183 David Armitage, *Theories of Empire, 1450-1800*, Routledge, Londres, 1998, p. XV; Frances A. Yates, *The imperial theme in the sixteenth century*, Routledge, Boston, 1975, pp. 1-28.

184 Antonio Morales Moya, «La nación española preconstitucional», *Cuadernos dieciochistas*, 12, 2011, p. 17.

185 «Por encima de toda identidad cultural» en palabras de Mateo Ballester Rodríguez, «Sobre la génesis de una identidad nacional: España en los siglos XVI y XVII», *Revista de Estudios Políticos*, 146, 2009, p. 165.

186 Sobre la dinastía de los Habsburgo existe una gran bibliografía, citaremos como referencia el valioso trabajo de Hans-Dieter Heimann, *Die Habsburger; Dynastie und Kaiserreicht*, C. H. Beck, Munich, 2001; Michel Géoris, *Los Habsburgo*, Alderabán Ediciones, Cuenca, 2000.

187 Ver Helmut G. Koenigsberger, «Marte y Venus: guerra y relaciones internacionales de la Casa de Austria», cit., pp. 27-52. Más tarde la política matrimonial se convertiría en una constante para cohonestar los proyectos de Austrias y Habsburgos, que terminaría por manifestar todos los inconvenientes de su endogamia hasta el agotamiento dinástico.

188 Sobre este carácter, Alejandro Rodríguez de la Peña, «La idea de Monarquía Universal y los primeros Habsburgo», cit., p. 56 y sobre las influencias del universalismo político del *De Ortu et et Auctoritate Imperii Romani*, p. 58.

189 Esta función adelantó la actuación imperial de su nieto el emperador Carlos V en la búsqueda de la *Pax Christiana* que se concretaba en una defensa de la idea de Europa participada por los príncipes cristianos. La tarea que le atribuyó la leyenda del Incendio de Borgo coincide con la petición de Andrés Paleólogo, hijo del último déspota de Morea, que vivía exiliado en Roma tras la caída de Constantinopla, en 1502 instó a los Reyes Católicos a asumir la herencia imperial bizantina de mantener y propagar la fe cristiana. Jerónimo Zurita, *Historia del Rey don Fernando el Católico: de las empresas y ligas de Italia*, III, 39, pp. 61-63, edición electrónica en http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/24/23/libro3.pdf (consultado el 28 de enero de 2015).

190 El título de *Propagator* es título imperial usado de forma general desde Septimio Severo *Propagator imperii*. Solía hacer referencia a la expansión territorial del Imperio. Así, Trajano fue honrado como *propagator orbis terrarum* y Septimio Severo aparece en las provincias africanas como *propagator imperii* por sus campañas en Mesopotamia, Numidia y Mauritania Caesariensis. La traducción más exacta para la leyenda de Fernando el Católico sería «ampliador», pero preferimos traducir por «propagador» en el sentido de que extendió la fe y la religión cristiana por todo el mundo.

191 Manel Rodríguez Fuster, «La visión de Fernando el Católico en *El Príncipe*», *Ab Initio*, 4, 2011, pp. 37-48. Véase la obra de V. Corrado, *Niccolo Maquiavelli: i tempi della política*, Donzelli, Roma, 2008, en la que trata ampliamente estos problemas.

192 Véase la completa y ordenada relación bibliográfica del libro de Rafael del Águila y Sandra Chaparro, *La república de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 273-287.

193 José F. Chamíe, «Imperium e Imperator. Origen del poder y sus proyecciones modernas», *Revista de Derecho Privado*, 21, 2011, p. 53.

194 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 627.

195 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 630: «Yten, que pues a su magestad es notorio los grandes gastos y pérdidas que muy señaladas personas que han seguido a estos reynos con la conquista de los reynos de Nápoles, que se suplica a su magestad que se ponga la conservación del dicho reyno todo el recaudo que sea necesario, asy de gente de armas como de personas notables de ciencia que rigan el dicho reyno y le tengan en justiçia y paz. Y pues el dicho reyno, como dicho es, se conquisto con la gente y dinero destos reynos, asimismo se ha de suplicar a su magestad que el cargo de Capitán General e Visorrey y otros cargos señalados, donde se puede conseguir honrra, provecho se les dé. Que de creer es que los que tovieron esfuerzo para ganarlos que ternán para defenderlos. Demás de ser esto rasón, es tanta justiçia que sy su magestad se lo negase sería aser a estos reynos manifiesto agravio, lo qual de su magestad no se debe esperar».

196 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 630: «Yten, por quanto el reyno de Cecilia es cosa muy importante y no solamente para el servicio de su magestad, sino para amparo de toda la cristiandad, y por quanto tiene a los turcos tan vesynos y son muchos y muy poderosos por tierra y por mar. Y se dize que en el dicho reyno de Cecilia no ay el recabdo que conviene para guarda del. E si por caso, lo que Dios no permita, los turcos tomasen sería dapno universal de toda la cristiandad, al qual vuestra magestad debe proveer, como cristianísimo, de más del dapño particular que su estado real recibirá. Hase de suplicar a su magestad que mande proveer en el dicho reyno todo el remedio necesario, asy de visorrey que tenga tan valorosa persona como convenga para el dicho cargo, y que todos los ofiçios reales y gente de hordenança y todas las otras cosas que fueren menester para amparo del dicho reyno, y se prohíba que non se saquen del armas ni caballos nin otras cosas de vasteçimientos para fuera del a señoríos que no sean de su magestad».

197 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 630: «Yten, que en el condado de Ruysellón se ponga toda la guarda que e necesaria, pues tiene tan poderoso vezino, y en este caso antiguo enemigo, y lo mismo se haga en la guarda y governaçión y amparo del reyno de Navarra de que tanta necesidad tiene la corona real de Castilla de que en ella permanezca».

198 Conviene recordar, a título de ejemplo, que Fernando el Católico consiguió la investidura como rey de Nápoles en 1510 e incorporó el reino de Navarra a la Corona de Castilla en 1515, pocos meses antes de morir. Su proyecto político desde que asumió la responsabilidad primero como rey consorte de Castilla y, después, rey de Aragón, fue recuperar los territorios que habían sido enajenados: Granada, Navarra, Rosellón y la Cerdaña, Nápoles y Sicilia.

199 Carlos Estepa Díez, «Alfonso X y el fecho del imperio», *Revista de Occidente*, 43, 1984, pp. 43-54, «El fecho del imperio y la política internacional en época de Alfonso X», en José Mondéjar (coord.), *Jornadas de Estudios Alfonsíes: lexicografía, lírica, estética y política*, Universidad de Granada, Granada, 1985, pp. 189-205; Julio Valdeón Baruque, «Alfonso X y el Imperio», *Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes*, 4, 2004-2005, pp. 243-258.

200 Véase Manuel Fernández Álvarez, *Carlos V, el César y el Hombre*, cit., pp. 119-123 y 175-176.

201 Ricardo García Cárcel, *Felipe V y los españoles*, Plaza y Janes, Barcelona, 2002, p. 25, que habla de vinculación simbiótica de nación y monarquía, pero es aplicable a un período muy posterior.

202 Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1995, p. 49; Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 116; Elie Kedourie,

*Nacionalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, p. 4.

203 Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 2006, p. 121; Hugh Seton-Watson, *Nations and States an Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Westview Press, Boulder, 1977, pp. 28-29; Marc Bloch, *Feudal Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1961, vol. I, p. 75.

204 Borja de Riquer, «Nacionalismos y pluralidad de identidades en la España del final del milenio», en Luis Ribot García, Julio Valdeón Baruque y Ramón Villares Paz (coords.), *Año mil, año dos mil. Dos milenios en la Historia de España*, Sociedad Estatal Nuevo Milenio, Madrid, 2001, p. 241.

205 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 43 y «The origins of the modern state», *Cahiers d'Historire Mondiale*, VI, 1961, pp. 789-792.

206 Ver como ejemplo el sentido naturalista de la nación que sigue vigente en el siglo siguiente a las Comunidades advertido por Saavedra Fajardo en la Empresa LIX «Col seno e con la mano»: «Advertida la Naturaleza, distinguió las provincias y las cercó, ya con murallas de montes, ya con fosos de ríos, ya con las soberbias olas del mar, para dificultar sus intentos a la ambición humana. Con este fin constituyó la diversidad de climas, de naturales, de lenguas y de estilos; con la cual, diferenciada esta nación de aquélla, se uniese cada una para su conservación, sin rendirse fácilmente al poder y tiranía de los extranjeros», Diego de Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político cristiano, representada en cien empresas*, Nicolao Eurico, Munich, 1640, p. 434.

207 Incluso con una escala local reducida, frente al mismo concepto de nacimiento compartido que se encontraría en patria, ver Xavier Gil Pujol, «Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI y XVII», en Antonio Álvarez-Ossorio, Antonio y Bernardo J. García García (eds.), *La monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la monarquía de España*, Fundación Carlos de Amberes, Madrid, 2004, p. 40.

208 Andreas Gardt, (ed.), *Nation und Sprache. Die Diskussion ihre Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart*, De Gruyter, Berlín, 2000, pp. 169-198.

209 Matthias Gloël, «Los conceptos de España durante los reinados de los Austrias», *Revista de Humanidades*, 38, 2018, p. 208; Xavier Torres i Sans, «Identitat i vocabulari: nació, terra i pàtria a la Catalunya dels Àustria», *Pedralbes*, 23/1, 2003, p. 44.

210 Annette Helmchen, *Die Entstehung der Nationen im Europa der Frühen Neuzeit. Ein integraler Ansatz aus humanistischer Sicht*, Peter Lang, Bern, 2005, pp. 42-43; Sylvianne Rémi-Giraud, «Le micro-champ lexical français. Peuple, nation, État, pays, patrie», en Sylvianne Rémi-Giraud y Pierre Rétat (eds.), *Les mots de la nation*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1996, pp. 19-39.

# V

# Comunidad como definición del espacio político

La teoría política de los comuneros se fundamenta sobre tres pilares: la comunidad, el súbdito como miembro del cuerpo político y las leyes o constituciones que regían la vida política y las relaciones entre los individuos, y de éstos con el poder político y las instituciones del reino. Estos tres elementos están tomados de la filosofía aristotélica expuesta en la *Política*. La influencia del aristotelismo en las ideas de los comuneros ha sido estudiado y analizado. Antes de tratar la Comunidad conviene ofrecer unas líneas generales de la influencia de Aristóteles en los comuneros y comprobar otras influencias doctrinales de menor impacto.

## 1. PENSAMIENTO Y LENGUAJE POLÍTICO

El lenguaje político de la primera Edad Moderna española ha merecido atención casi siempre en relación con la penetración en él de la terminología religiosa. Esta es una forma de reducir la influencia que el lenguaje ejerce sobre los conceptos políticos, que se compadece mal con la realidad observada en el Renacimiento y conviene mejor al pensamiento del siglo XVII. En este aspecto, el discurso político del tiempo de las Comunidades es más amplio y abierto que el que construirá la tratadística política desde mediados de ese siglo en adelante. La primera intuición es que la influencia de la tradición clásica aristotélica y ciceroniana permite un mayor despliegue léxico y, también, conceptual para apoyar una semántica política aún restringida. Solamente en atención a las fuentes directas puede aclararse esta cuestión que, por otra parte, y a pesar de los esfuerzos de la historia conceptual, necesita un encuadre interdisciplinar entre la historiografía y la lingüística.

Nuestro enfoque sobre el lenguaje político en el tiempo de las Comunidades se asienta en dos condiciones complementarias. Por un lado, en el paso de la perspectiva filológica a la lingüística. Por otro, en el recurso al análisis crítico del discurso como método para descubrir las relaciones entre lengua y lenguaje político.

Respecto a la primera de estas circunstancias, el enfoque habitual filológico para la reintegración de los textos doctrinales de finales del siglo XV y principios del XVI, ha ido cediendo paso a una perspectiva más eficaz para entenderlos en el contexto de todos los documentos de contenido político que se cruzaron en estos años[1]. El tránsito hacia el enfoque lingüístico ha permitido tener en cuenta los aspectos comunicativos que fueron relevantes para la construcción de dos relatos contrapuestos, que aparecieron en cuantos estudiosos se acercaron a los acontecimientos a lo largo de estos cinco siglos. Si durante estos quinientos años todas las generaciones, educadas en ambientes culturales y políticos tan distintos, han realizado su interpretación de la revuelta de las Comunidades y de sus protagonistas, se debe a que su faceta comunicativa no se perdió al cerrarse la confrontación, sino que ha reconectado periódicamente con preocupaciones y propuestas ideológicas de distintas épocas. La segunda consecuencia favorable es que el análisis filológico se había hecho respecto a los textos doctrinales, a los tratados de contenido político, cualquiera que fuera su forma literaria, pero resultaba innecesario para acercarse a otros documentos, jurídicos y políticos, cuya literariedad no era siquiera un añadido estético.

Si desde la época de Felipe II puede trazarse una historia del pensamiento político solamente ceñida a los tratados (nortes y corregimientos de príncipes, espejos de nobles, *relectiones*, literatura de arbitrios y publicística), para la circulación de ideas políticas en el tiempo de las Comunidades es imprescindible tener en cuenta diversos tipos de documentos, administrativos, jurídicos, epistolares, eclesiásticos, habida cuenta de su utilización política inmediata y de la escasez de tratados políticos en ese período. Tras su desenlace, y en el recuerdo de las tensiones vividas y de las alteraciones causadas en la fundamentación teórica del poder imperial de Carlos V, de nuevo se tuvo que acudir a la tratadística para restañar la pérdida de unanimidad interna, que era la herida más

lacerante para presentarse en la contienda confesional alemana como el *defensor pacis christianorum* que la Reforma criticaba. Muchos tratados eran poco literarios y se construían con un lenguaje político e historiográfico muy rudimentario; los menos presentan más valor literario. Después de Benito Hurtado y Palacios Rubios, la tratadística se hace menos repetitiva, particularmente con Erasmo y Antonio de Guevara; también se convierte en más abierta en su léxico y su semántica, así como en el trasfondo filosófico de las obras, con Scribonius[2], con Luis Vives[3], Alfonso de Valdés[4]. En las Comunidades se multiplican los soportes de las ideas y la diversidad textual es desconocida. Si tenemos presente la advertencia de Prudencio de Sandoval, «tantas diligencias se hacian para ganar lugares y voluntades con cartas como con armas»[5].

Para estos documentos resulta superfluo un estudio de literariedad y, al mismo tiempo, estéril analizarlos desde una mirada exclusivamente filológica. En cambio, es mayor su utilidad comunicativa para mover a la opinión de grandes masas urbanas y para convencer a algunos actores indecisos. A este efecto, interesan para el análisis político tanto la Pragmática como la Semántica, mucho más que la Retórica. La utilización entre los comuneros de los vocablos *libertad*, *participación*, *comunidad*, *ciudadano*, *república* o *reino*, pone de relieve la supeditación ideológica del lenguaje político, pues denotan su deseo de intervención activa en las cosas del gobierno y connotan carga de sujeción del poder. Ahora bien, resultaría un error pretender encerrar tales palabras en conceptos semánticos propios de lingüistas. Descontextualizaría la llamada a la acción política, que no se restringía a los habituales actores privilegiados de la Corte y la nobleza, sino que partía de los representantes de las ciudades para alcanzar a todo el común, a todos los habitantes del reino. Y a este no se dirigen los líderes comuneros, políticos o intelectuales, como a unos lectores de un ensayo sobre el gobierno, sino como a ciudadanos activos con más ilusión por la gobernación del bien general que formados en los asuntos de la política y del gobierno de un reino. El primer deseo de aquellos no era hacer retórica, sino política. Una política práctica que permitiera de un lado, realizar reformas de profundo calado en la monarquía como forma de Estado y de gobierno, de otro, superar la crisis política, institucional y social que vivía Castilla. En términos actuales diríamos que sus esfuerzos se dirigieron a

difundir sentidos, no a precisar significados, que perseguían los actos de habla performativos a través de la contundencia de los enunciados perlocutivos, por encima de la enunciación locutiva. Pero este tipo de análisis formales nada añaden a la comprensión de la voluntad ciudadana de forzar la participación o a la intención regia de consolidar la centralización del gobierno, por lo que de nuevo abogamos por volver a *su* semántica del poder, pasando de la perspectiva de una lengua a la óptica del lenguaje. En definitiva, el análisis del discurso de las Comunidades busca subrayar que cada instrumento expresivo utilizado por todos los actores políticos se integra en una misma estrategia comunicativa, incluso propagandística si se quiere, que ellos utilizaron de forma natural, aunque analíticamente se puedan descomponer los elementos discursivos en función del medio en que se articulan, es decir, los paradigmas en el contexto, los *tópoi* en la retórica, los estereotipos en la semántica, los códigos interpretativos en las reglas de inferencia de los destinatarios y las convenciones en la enunciación comunicativa.

Somos conscientes del profundo debate en torno a la naturalidad o artificiosidad del lenguaje político al llegar el Renacimiento, que alcanza niveles muy destacados en las Comunidades, aunque no ha llegado una innovación léxica de la intensidad de la producida en la segunda mitad del siglo. El impulso para estas novedades se relaciona no solo con la lucha confesional teórica, sino también con la dotación a la política práctica de herramientas acordes con el realismo de los bloques y las hegemonías continentales. Que no se hubiera llegado aún a la soberanía y la razón de Estado no desmerece la plasticidad del lenguaje comunero. No hay que rehuir esta complejidad, pero el criterio principal para su comprensión es la formación de un discurso político para la acción y no la mera explicación de unos acontecimientos, ni menos aún la confección de un lenguaje para la ciencia política o para la literatura ensayística de los tratados. Todo lo que se dice y escribe tiene un fin más inmediato. Discrepamos de la conclusión apresurada de que la repetición en toda la documentación de 1520 de fórmulas descriptivas de la participación y el control del gobierno, por un lado, y de la obediencia providencialista al monarca, por otro, confirme que el lenguaje es solo una lengua. Más aún de la simplificación que confunde las convenciones del discurso, principalmente el de los comuneros, con artificios retóricos de la lengua castellana hábilmente utilizados por los

líderes de la revuelta en cada ciudad, como mecanismos de simplificación argumental. Por el contrario, en muchos de sus documentos e intervenciones documentalmente recogidas el lenguaje se configuró como el motor con que se tramó el discurso y se empujó a la acción, mientras que la lengua fue secundaria.

En tal sentido las diferencias enunciativas entre tratados de política o de historia, cartas, discursos en las Cortes o sermones en las iglesias y documentos administrativos son adyacentes a la innovación del lenguaje que introduce las nociones de libertad, participación, comunidad y resistencia. Buena prueba de ello es que las enunciaciones sobre el poder son semejantes en cada línea ideológica con independencia de la lengua en que se expresen, sea el castellano, sea el latín, relegado al espacio más pequeño de la reflexión política de los tratados, no tan adecuado para lograr adhesión y movilización como la lengua hablada de la inmensa mayoría de los actores políticos, con la excepción del núcleo flamenco del Emperador. Dos evidencias apoyan esta conclusión. Por una parte, los enunciados específicos sobre el poder, tanto de sus facultades como de su legitimidad en ambas posiciones, trascienden el ámbito denotativo y revelan una profundidad superior del lenguaje político del siglo XVI, incluso sin necesitar en Castilla a Maquiavelo o Bodin, que de la lengua aurisecular, distinta entre el núcleo regio del Emperador y sus más cercanos colaboradores en los primeros tiempos de su reinado y sus súbditos. Por otra, como aún sucederá por inercia a lo largo de todo ese siglo, diversas convenciones discursivas son muy similares en su contenido en los escritos castellanos y en los textos latinos de la Corte y sus aledaños culturales. No puede decirse, como ocurrirá posteriormente en el lenguaje formal de la confesionalidad tridentina, que estas dos circunstancias se deban solo a la unificación formal que introduce la *mímesis* del pensamiento teológico, sino en gran medida a la influencia del razonamiento clásico en aspectos tales como el límite jurídico de la potestad monárquica, la obligatoriedad en la sujeción de los súbditos, el vínculo de la comunidad o las vías y las limitaciones de la participación en el gobierno, así como la orientación de la virtud, virtud cívica tamizada por las virtudes religiosas del cristianismo, a la consecución del bien común.

La lengua fue un instrumento de movilización y el lenguaje político su cadena de transmisión, consagrando al castellano definitivamente como herramienta comunicativa de la política, junto con otros recursos pragmáticos, subrayando que, aunque la lengua implique un lenguaje, no todo lenguaje de uso político es una lengua. Seguirían escribiéndose algunos tratados en latín en las décadas siguientes, pero la tratadística y los textos político-administrativos usaban el castellano como lengua de transmisión, porque era la que hablaban los ciudadanos. No puede decirse que el recurso a las lenguas vernáculas en el medio político sea una peculiaridad en Castilla, como apunta la amalgama de elementos culturales y lingüísticos que supuso un nexo para la existencia de una noción de Italia, dentro de su fragmentación territorial. No fue necesario, como en su caso, una expresa llamada a agruparse bajo el castellano, similar a la del Cardenal veneciano Pietro Bembo a *nobilitare* el italiano frente al latín; no es lugar de detenerse en un análisis más profundo de las repercusiones culturales de la castellanización del lenguaje político, que fue más intensa en el bando comunero por razones obvias de la extracción social de los sujetos políticos. Al estudio filológico se debe la primera afirmación del proceso histórico del que resulta la depuración del léxico político al llegar el siglo XVI en Castilla; al mejor enfoque de la perspectiva comunicativa diacrónica lingüística frente a la filológica, revelar la importancia mayor del contenido sobre el contexto en los elementos discursivos, en claro contraste con los elementos ideológicos. Ni siquiera fue una rémora la inexistencia de una terminología homogénea y enteramente moderna, pues no conllevó la privación al discurso de argumentos suficientes. La ausencia de algunos vocablos propios de la Ciencia Política, en paralelo a lo que defendemos respecto a la ideología, no representa la omisión de significados políticos solo por carecer de significantes iguales a los contemporáneos.

El segundo fundamento de nuestro análisis del lenguaje político relativo a la revuelta comunera se basa en el recurso al examen crítico del discurso como metodología del estudio de los textos políticos de la Edad Moderna, que ha venido a corregir parcialmente esta errónea impresión de que el lenguaje con que se expusieron las ideas políticas era secundario respecto a los hechos, lo que en la historiografía modernista se ha acompañado por el rescate imprimido del giro lingüístico. A este respecto fue muy elocuente

Pablo Fernández Albadalejo al escribir: «promovido por el llamado giro lingüístico de los años cincuenta y centrado en torno a la noción de contexto, viene ventilándose desde entonces un debate que interesa particularmente a la historiografía modernista»[6]. Únicamente nos permitimos añadir que para las Comunidades de Castilla es necesario pasar del contexto al contenido, para huir de la fácil narratividad de algunos acercamientos, más preocupados por describir por enésima vez los acontecimientos en un bucle de historia evenemencial que por indagar causalmente[7].

A estas alturas del estudio de la teoría política moderna se ha pretendido pasar el análisis del discurso de procedimiento a disciplina metodológica[8]. Su eficacia garantiza un tratamiento adecuado al analizar las propuestas políticas de ambos bandos, a pesar de la nota de no inmanencia del significado de algunas expresiones de uso muy frecuente, como las de comunidad y participación, con la dificultad que surge al lector actual para precisar ciertos códigos interpretativos del lenguaje del siglo XVI. No puede olvidarse por el estudioso de hoy, que toda producción de sentido del lenguaje político utilizado en esa confrontación teórica comunera es necesariamente social. Por ello, en este tipo de análisis del discurso político que desarrolla las ideas sobre el gobierno monárquico, el lenguaje de estos textos no se escruta solamente desde la dimensión del léxico de la política, sino también de la formación de las prácticas sociales. En alguna ocasión se ha señalado que en la teoría política medieval no se llega a completar la separación entre la ideología y la forma de conceptuar las relaciones sociales. Sobre aquella se proyecta simultáneamente el poder político y el dominio económico y social, por la inexistencia de un principio de igualdad jurídica. En este aspecto el peso del funcionalismo supera al institucionalismo, observándose dentro del poder la inexistencia de división en atención a las funciones que ejerce[9]. Aunque con alguna frecuencia los estudios historiográficos trasladan una cierta *denostatio retoricae*, dos aspectos merecen una atención especial; la penetración en las ideas políticas del pensamiento religioso y de su lenguaje, y la utilización de las metáforas organicistas para hacer comprensible la propuesta de ordenación de las estructuras e instancias del poder.

La primera cuestión no era nueva al despuntar el siglo XVI, sino que se había venido interiorizando desde los textos bajomedievales castellanos. Como recordaba para ese período de los siglos XIV y XV José Manuel Nieto Soria, «el pensamiento religioso hace más comprensible al modelo político que se quiere imponer, en un contexto en el que lenguaje político es metafísico, jurídico o teológico, pero aún no propiamente político»[10]. El lenguaje teñido de carga religiosa ayuda a la caracterización de la función regia conectándola con la virtud cívica, esto es, con la perfección de un atributo moral de índole religiosa, que es tan cercana a la visión organicista de la comunidad y del gobierno político. En atención a la literalidad de los textos y documentos es posible huir en este período, aunque para el tiempo posterior haya alcanzado tanta intensidad, del debate un tanto estéril del lenguaje político de la teología o el lenguaje teológico de la política. El gobierno virtuoso era exigido tanto por los comuneros, en atención a la tradición política que exigía a los reyes castellanos un comportamiento dirigido al bien común, y que está presente en todos los tratados de educación de príncipes, como por la formación política recibida por el joven rey, a quien no era ajena la necesidad de instrucción política en la virtud que había recibido en su aprendizaje flamenco con algunas guías de tanta entidad como la *Institutio* de Erasmo cuando apenas contaba dieciséis años de edad.

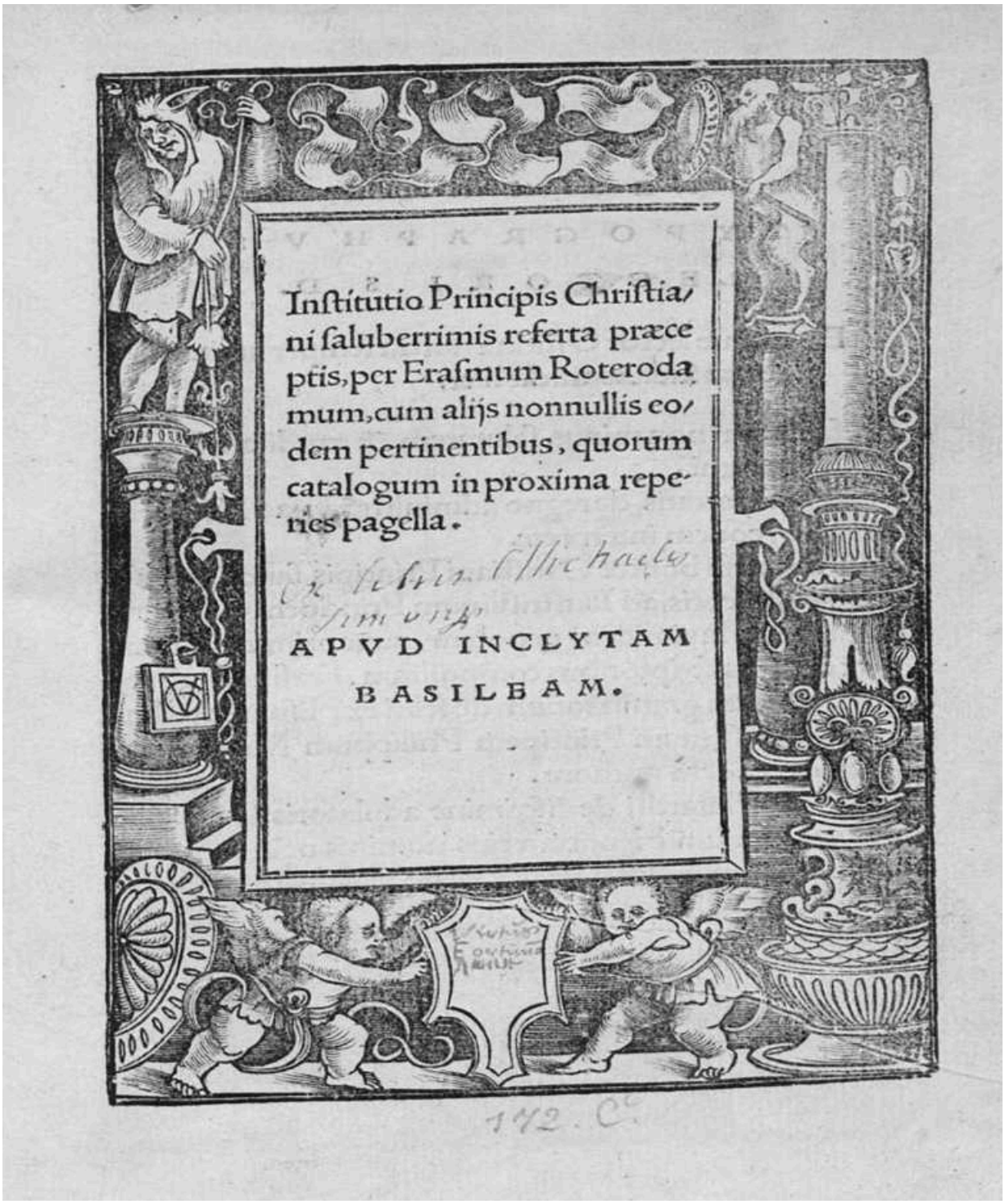
Por otro lado, la idea de la monarquía como cabeza del reino es de raigambre medieval en un claro paralelismo con la manera en que el cuerpo místico de los creyentes que conforman la iglesia tiene por cabeza a Jesucristo. Esta proyección proveniente de la eclesiología ayuda a solventar las diferencias, que a principios del siglo XVI son ya incómodas entre un incipiente concepto político de Estado, no tanto el término y su carga institucional, y un concepto de comunidad o sociedad política, con dificultades ambos para adecuarse a la preminencia del Imperio. Durante el Renacimiento la metáfora llega a convertirse en un mecanismo creador de pensamiento político. Esta fórmula se prolonga en el caso español durante mucho tiempo y se va progresivamente enriqueciendo para salir del ámbito puramente organicista, al añadirse otros símiles al de la cabeza y el cuerpo o el del corazón del reino. El rey es un reloj, el timón de un barco o la brújula del navegante, o un pastor. La política se compara con una travesía, un

mercado, un juego o un teatro. Salir del campo reducido de los tratados en la época de las Comunidades para tener como principales referencias otros documentos, permite apreciar el eficaz rendimiento de esos *trópos* y figuras de repetido uso no literario, o que, habiendo surgido en la lengua literaria del Renacimiento, debido a su provecho expositivo, se incorporaron al registro lingüístico ordinario. Comparar este momento de extraordinaria potencia creadora con el lenguaje político del siglo XVII, permite afirmar una diferencia sustancial entre invención y repetición de lenguaje político y de pensamiento político a la vez[11].

Cuando en la primera Edad Moderna se recurre a la repetición suele ser por convención clásica, en busca de apoyatura de autoridad, como el recurso a los mitos había aconsejado desde el pensamiento griego, lo que perdura también en esta época con gran fuerza explicativa, como demuestran las palabras de Erasmo en su *Institutio* al recordar el mito platónico de la caverna a la hora de desterrar de la política coetánea las falsas impresiones de los príncipes: «*magna pars multitudinis falsis ducitur opinionibus, nec secus atque hi, qui in specu Platonico uincti desident, inanes rerum umbras pro ueris rebus admirantur*»[12].

Sin embargo, deseamos detenernos en una metáfora menos extendida en este momento pero que remarca la singularidad del lenguaje político utilizado en el bando comunero, su profunda modernidad enunciativa y el carácter innovador en el lenguaje político castellano, una vez más sin tener que aguardar al maquiavelismo. Hemos mencionado la fuerte impronta organicista de las metáforas del poder al comenzar el siglo XVI. Puede tomarse también el rendimiento aleccionador de las metáforas animalísticas como ejemplo de la naturalidad de la organización política iniciado en la retórica clásica latina, tantas veces descrita la organización de las abejas. Antes de la difusión del apólogo de Maquiavelo sobre el lobo, el león y el zorro, en sus propios términos *la golpe, il lione, i lupi*, en Castilla se había extendido la fórmula de Alonso de Castrillo, en similar orientación semántica. Ya había aludido Erasmo en su *Institutio* a la comparación del tirano con el león, el oso, el lobo o el águila que viven desgarrando y depredando «*iam si tyranni quaeris imaginem, leonem, ursum, lupum, aut aquilam cogita, quae laniatu vivunt ac praeda*». Alonso de Castrillo escribió «conviene saber por engaño o por fuerza; el engaño conviene a la

raposa y la fuerza al león; lo uno y lo otro más que ajeno debe ser al hombre, mas el engaño es más digno de ser aborrecido»[13]. No se puede sintetizar de manera más pragmática el tópico que tantas veces será debatido en la tratadística posterior de los Austrias, en torno a la licitud de la simulación frente a la aceptación de la disimulación. No puede dudarse del tinte eticista proporcionado por la argumentación de Alonso de Castrillo a la estrategia comunera, refractaria a aceptar que es inexorable en el ejercicio de la política aceptar un conveniente umbral de engaño por la conservación de la monarquía[14].




Edición de la obra de Erasmo de Rotterdam *Institutio Principis Christiani* de Basilea, del año 1516, dedicada a Carlos V.

El contexto cultural es decisivo para comprender que en la contienda comunera se dice todo de una determinada manera, que nunca es casual o

indiferente. Pocas veces por verdadera erudición, muchas más por su fingimiento y casi siempre por convenciones aprendidas. El aprendizaje es para algunos de los actores políticos una cuestión de formación literaria en la Retórica y sus artificios, pero para la mayoría simplemente una manera de expresar las verdades inmutables de la política que habían recibido de sus mayores. Por ello, junto con las continuidades ideológicas se observan otras que son puramente expresivas. Al leer los textos de contenido político de estos años resalta la simultaneidad de interdiscursividad e intertextualidad, pues las citas y las referencias no se dan solamente en la expresión, sino también en las ideas, entre los textos y otras manifestaciones artísticas y sociales. Incluso en las relaciones entre ideas políticas en paralelo a las relaciones entre ideas y expresiones y, a su vez, en paralelo final a las relaciones entre actores políticos. La artificiosidad de este ambicioso planteamiento del lenguaje político es solo posible en un contexto tan erudito como el del Renacimiento, que posibilita a los humanistas cívicos que piensan la política como herramientas retóricas, semánticas y pragmáticas que difícilmente volverán a ser tan amplias en los dos siglos siguientes.

Así pues, la forma de entender la utilización del lenguaje político para el pensamiento y éste a su vez para la acción política, no era nueva en Castilla al despuntar el siglo XVI, pero tanto su intensidad como la confrontación de proyectos buscados a través de esa acción penetraban más socialmente. A ello contribuyó que, si bien la acción pudo ser inicialmente local, se incardinaba en una concepción más amplia en todo el reino y generó un torbellino de acontecimientos globales para toda Castilla, prueba de la existencia de unos intereses de base compartidos, unas preocupaciones generalizadas y un lenguaje común en todos los comuneros. En este aparecen en todas las ciudades temas y tópicos similares, y sus actores, los que intervienen en las instituciones locales o en las cortes, por un lado, y en sus estudios o conventos, por otro, recurren a convenciones del discurso idénticas, para dotar de complementariedad al par discurso-relato. La selección léxica ayuda a la hora de ver cuáles son las preocupaciones recurrentes, si bien existe una línea en la que se incardinan todas, que subraya la existencia de tales convenciones expresivas y vincula el presente de las Comunidades con la tradición inmediata de los últimos Trastámara[15],

como es el discurso del buen gobierno o del bien común, del procomunal, pues de ambas formas se enuncia. Este requiere en el caso castellano un doble componente, tanto de resultado, en atención a lo que constantemente se configuró como la conservación y aumento de la monarquía, esto es, el crecimiento del reino, como de fundamentación filosófico-jurídica, que se relacionaba con la *eunomía*, entendida esta sujeción del gobierno recto de Carlos V a la norma jurídica, que no es solamente ley natural, sino también ley civil positiva del reino.

Los estereotipos utilizados empleados en el lenguaje político de las Comunidades para dar coherencia al relato en su vertiente subjetiva, y sirven para una descripción ideológica de los actores políticos, siempre con descripciones muy simplistas, pero enormemente eficaces por su potencia y alto valor significativo, para pasar del plano teórico a la comunicación práctica que suscita adhesiones, por ejemplo, el rey bueno, tantas veces contrapuesto al extranjero malo; el gobernante justo, a su vez opuesto al gobernante foráneo codicioso; el ciudadano políticamente responsable, o el más incoherente del súbdito libre. El uso de estos estereotipos posibilitó evitar cotidianamente el excesivo nivel de abstracción para el estamento ciudadano, carente de una cultura política basada en la diferencia analítica de modelos de gobierno de tipo aristotélico. Pero los estereotipos no son todas las convenciones discursivas empleadas, sino que frecuentemente se acompañaron de otros elementos, o quizás, se insertaron en códigos conocidos por todos los protagonistas del conflicto y por una amplia opinión pública[16]. Estos códigos propios de cada época y contextos político, institucional y cultural son los más complejos de aprehender enteramente con una mentalidad posterior y han dado lugar a una serie de interpolaciones ideológicas más tardías, así como un proceso de mistificación que la historiografía ha recogido extensamente. Estos códigos se forjan en la dimensión del significado y son dos de carácter transversal. La existencia de la monarquía se explica para salvaguardar el orden social de la comunidad únicamente en relación con el bien común. Su acción monárquica se justifica en la persecución del buen gobierno. En cada etapa política de cada sociedad esos códigos interpretativos permiten al conjunto de los ciudadanos insertar los mensajes en un contexto que los hace completamente inteligibles, aun cuando no se enuncien completamente,

especialmente en momentos de convulsión civil o por efecto de una censura férrea. Su utilidad para difundir mensajes de crítica contra las instituciones en épocas de autoritarismo de los gobernantes, sin tener que arriesgar más de lo conveniente, o por la necesidad de burlar el celo censor, han intensificado este tipo de mecanismos interpretativos de manera que nos exime de mayor explicación sobre su naturaleza, y solo resta subrayar su enorme valor pragmático cuando la comunicación política se debe simplificar, como estos del inicio del reinado de Carlos. En un bando el Emperador es garantía de integridad del reino y de orden institucional; en el otro, si el rey no permite la intervención del común para colaborar en el modo de regir la comunidad, no promueve el buen gobierno y puede ser combatido.

Con estas simplificaciones se manejan mejor las relaciones entre el Emperador y la nobleza, entre los comuneros y el común. Por eso la repetición de tópicos es tan frecuente en las explicaciones públicas de todos. Estos tópicos no se encuentran solamente en la difusión de las creencias políticas, sino que se utilizan generalizadamente en toda la cultura, no siendo infrecuente que pasen desde la literatura a la política para utilizarse en todos los argumentos[17]. Los tópicos principales, habida cuenta de la heterogeneidad de un discurso susceptible de apreciarse en un enfrentamiento dialéctico tan intenso entre dos bandos, y a la vez en canales comunicativos tan distintos que van desde cartas e intervenciones en las Cortes hasta instrumentos normativos y tratados, serían para el bando carolino la parénesis del consejo como servicio al rey, la apelación a los valores dinásticos, el aumento de la monarquía y especialmente un *tópos* tan interesante por su proyección futura como el del *Rex universalis*. Mientras que en el bando comunero serían destacables los tópicos de la conservación de la ley tradicional castellana, la responsabilidad de la Corona, la libertad como fuente de la representación y la participación como fuente de la legitimidad del gobierno monárquico. Todos los tópicos persiguen convertir el discurso político comunicación social. Aunque esta terminología fuese desconocida la época, no lo era su contenido desde los debates asamblearios griegos y el uso de la oratoria forense romana para la política. A menudo sucede que los historiadores se ocupan de desvelar el proceso por el que se sucedieron los acontecimientos en las Comunidades,

por encima de cómo se contó lo que sucedió en una labor de depuración de evidencias sesgadas en las fuentes. Mientras que los politólogos se han interesado más por analizar las respuestas a la acción política provocadas por la circulación de ideas de manera desligada de su veracidad, teniendo muy presente la dimensión propagandística de las creencias.

Entre estas convenciones del lenguaje están la de *comunidad* y *participación*, sobre las que centramos buena parte de nuestro análisis sobre la ideología comunera, complejas por su excesiva laxitud, necesaria para dar cabida a todas las orientaciones. Por lo que se refiere a la comunidad, su asentamiento entre el arsenal léxico del pensamiento político hispánico medieval se prestaba para reformulaciones propias, que evolucionaron en torno a las aspiraciones específicamente castellanas. Baste ahora mencionar el recelo que en la incipiente construcción de una política cristiana planteaba la asunción de categorías jurídicas que se conciliaban difícilmente con las categorías evangélicas del bien común como sustento de la política. Con claridad se lo recordaba Erasmo al príncipe Carlos: «*cogitato semper, dominium, imperium, regnum, maiestatem, potentiam, Ethnicorum esse vocabula, non Christianorum*»[18].

En la fluidez de la comunicación de los comuneros hay una interrelación amplia entre los campos léxicos y los campos semánticos, pero también debe respetarse la distancia jurídica y emocional entre unas expresiones y otras que no son intercambiables. El problema para su recto entendimiento es que sobre ellos ha sido intenso el peso de los cinco siglos que nos separan. La ampliación de connotaciones unas veces y el directo abandono de las fórmulas retóricas de la política en otras han hecho el resto. La erosión de los conceptos ha corrido pareja al desgaste de los vocablos; en algunos casos de forma irreversible. Aunque hay algunas manifestaciones de esa metamorfosis del lenguaje, que es en la política muy superior a las mutaciones de otras disciplinas y actividades humanas, como ocurre con soberanía.

Los cambios más preocupantes para aprehender adecuadamente la incidencia del lenguaje sobre las ideas políticas de la época parecen que afectan a un campo léxico, entre comunidad, común y comunero; y a un campo semántico, entre reino, república y Estado. Ha de procurarse en la lectura actual no intercambiar la dimensión conceptual, que debe reducir su

campo a la denotación mantenida en el tiempo y también a las connotaciones de cada momento político e histórico y el plano lingüístico, circunscrito a la precisión léxica. Siempre hay en esta época una semántica contextualizada de todos los textos. Frente a la impresión de que apenas hay innovación en el lenguaje político español en el siglo XVI, los documentos de las Comunidades vienen a desmentir ese recelo. Todos los actores tienen una capacidad desconocida unas décadas más tarde para poder decir exactamente lo que pretenden, por momentos, antes que en otros textos europeos coetáneos.

El mejor ejemplo es el empleo de *cibdadano* como diferenciado de súbdito, y por supuesto de vasallo, especialmente en Alonso de Castrillo, quien destina el capítulo tercero de su *Tractado de republica* a explicar «que cosa sea ciubdadano y qué cosa sea república» remitiéndose a una específica «capacidad para participar en la gobernación», de un alcance muy preciso: «por ninguna cosa es averiguado quien sea el ciudadano si no por la participación del poder»[19]. Ciudadano y poder como manifestaciones de una enorme modernidad del lenguaje político próximo a los comuneros.

Sobre el empleo de la idea del pueblo como sujeto de la soberanía, entendida como el poder decisorio sobre la comunidad, hay que remitirse en lo que respecta al lenguaje al común.

## 2. EL INFLUJO DE LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA

La tradición aristotélica ocupa una posición preeminente en la historia de la cultura europea. Su influencia se extendió a las diversas ramas del saber humano: teología, filosofía, ciencias naturales, etc. y dejó su huella en el sistema educativo universitario. Es conocido el aristotelismo de la Edad Media, especialmente desde el siglo XIII. Por el contrario, los historiadores del pensamiento moderno se han ocupado menos de la recepción, asimilación y desarrollo del aristotelismo y concentrado sus esfuerzos en explicar, por ejemplo, la reacción contra la filosofía Escolástica, la aparición y la influencia de nuevas escuelas filosóficas, el desarrollo científico, el maquiavelismo, etc.[20] . No obstante, para lo que nos ocupa en este trabajo, la *Política* de Aristóteles fue fundamental, y ejerció un gran influjo en los planteamientos teóricos y en su aplicación práctica en el

tiempo de las Comunidades, porque esta obra fue conocida, traducida y comentada en las universidades[21]. Quizá constituye un caso único de la aplicación práctica de las ideas aristotélicas a la actividad social, para configurar una forma y un modo de entender y hacer política, de definir el espacio político y la posición del ser humano en él.

La primera versión latina de la *Política* se la debemos a Guillermo de Moerbecker hacia 1264. Pronto la *Política* se consideró un libro de Aristóteles que debían ser traducido, comentado y difundido. Desde ese momento hasta nuestros días, todas las generaciones de europeos la han editado, traducido y comentado. En España tuvo una amplia difusión y una gran influencia, sobre todo, desde el siglo XV hasta el siglo XVII. Parece que el Príncipe de Viana, o un autor anónimo, realizó una traducción completa del texto en 1509[22]. Conviene recordar que, en el límite entre ambas edades medieval y moderna, Pedro Martínez de Osma, Fernando de Roa[23] y Pedro de Castrovol[24] escribieron sendos comentarios abriendo una tradición que será continuada por Juan Ginés de Sepúlveda[25] y Diego Pérez de Mesa[26], la obra de estos dos últimos autores no fue conocida en tiempo de los comuneros. La *Política* influyó en el pensamiento político, social y ético de las Comunidades porque esta obra fue comentada por profesores universitarios y, también, en otros lugares como los conventos y sede de órdenes religiosas.

La *Política* en el contexto de las Comunidades, fue un texto muy útil porque justificaba y desarrollaba una idea de la política como una ciencia práctica, sistemática, es decir, la política como una ciencia creadora y fundamentadora del Estado, del poder y del régimen o constitución establecido. Los ejemplos que aportaba Aristóteles no eran modelos a imitar, sino experiencias útiles para el presente. Algunos monarcas vieron en sus páginas una justificación para convertirse en más poderosos, o incrementar sucesivamente los límites geográficos de sus reinos, extender su dominio a un número superior de súbditos, que constituían dos de los símbolos del poder de un soberano[27].

En los comentarios a la *Política* encontramos muchas ideas que se incorporaron y fueron defendidas por el movimiento comunero. También, sirvieron para justificar la actuación política, las reformas propuestas y los cambios que se pretendían introducir en la monarquía. Entre ellas podemos

destacar la legitimación política de los gobernantes para ejercer el poder sobre unos súbditos y unos territorios, cómo deben ser gobernados los estados, quién tiene legitimidad para gobernarlos, cómo realizar en una comunidad el ideal de buen ciudadano, bien vivir y alcanzar la felicidad humana. Son los temas fundamentales que se debatieron entre los aristotélicos durante la primera Edad Moderna. Algunos de estos ideales fueron recogidos posteriormente en las declaraciones de derechos proclamadas en el ciclo revolucionario del último cuarto del XVIII[28].

La primera traducción de la *Política* en España se tituló *La philosofia moral del Aristotel, es a saber Ethicas, Políticas y Economicas, en romançe* editado en Zaragoza. La versión española del texto se realizó sobre el texto latino de Leonardo Bruni Aretino que conoció muchas ediciones y sustituyó a la medieval de Guillermo de Moerbeker. Esta traducción es tardía respecto a otras aparecidas en lenguas vernáculas de nuestro entorno cultural, por ejemplo, en Francia desde el siglo XIV existía la una versión en francés de Nicolás de Oresme[29].

En el prólogo de la edición española se explican los fines que animaron tanto al traductor como al editor a publicar esta obra, ofrecer un instrumento y una guía útil que pudiera servir para formar al buen ciudadano y a aquellos que tienen que asumir responsabilidades de gobierno en cualquier nivel, tanto la más elevada —el reino o el principado—, como otras relacionadas con el servicio temporal a la corona, o también de forma permanente en la administración del Estado. El autor de la traducción quería y deseaba que el libro fuera reconocido como un tratado para la educación de príncipes y de gobernantes, porque la *Política* contiene muchas ideas, preceptos, relatos, ejemplos, que pueden servir a quien ejerce la máxima y más importante magistratura en un Estado. La *Política* se consideró un libro que contenía los principios básicos y las directrices esenciales para construir y desarrollar toda una ciencia práctica, un saber hacer, que alcanzaba su plena realización en la consecución del ideal de bien vivir social y del buen ciudadano gobernado por un gobernante justo. Así la doctrina de la *Política* se dividió en teoría que se ocupaba de los asuntos de carácter general, inmutables, perfectamente reconocidos y aceptados por todos o por una amplia mayoría y, también, en práctica que se ocupaba de la dirección de ese saber hacer técnico que implicaba las

situaciones especiales, cambiantes y sometidas a diferentes consideraciones según el objeto, el fin, las circunstancias y el tiempo.

Los líderes comuneros eran hombres de acción pertenecientes a la burguesía industrial o al patriciado urbano. No eran teóricos de la política. Tenían una idea clara de lo que querían y de lo que detestaban, de aquello que deseaban que desapareciera para mejorar la vida social y política de Castilla. Poseían esperanzas en que sus reivindicaciones, su lucha, sus sinsabores y sus esfuerzos, servirían para dar estabilidad al reino y realizar un nuevo proyecto político dentro de una constitución monárquica[30]. Los comuneros defendieron una nueva ordenación jurídica del orden político y social para el Reino de Castilla, en la que se recogieran una serie de derechos y se regularan el carácter, las competencias y las funciones de los distintos poderes del Estado, de las instituciones políticas y de la administración en general. No se puede decir que los comuneros pretendieran establecer una constitución como las que se conocen en el siglo XIX. Sus propuestas buscaron favorecer unas reformas políticas de gran calado que afectaban a la organización y a la conservación del reino y, también, a la protección de los súbditos del rey contra posibles abusos de la Corona y sus representantes[31].

En este aspecto se diferenciaron del aristotelismo. Mientras que las ideas de los comentaristas quedaban encerradas en los muros de las universidades. Los comuneros llevaron a la práctica las ideas de Aristóteles, como se puede ver en los textos legales, las declaraciones de sus órganos de gobierno y algunas acciones concretas. El interés entre los comuneros por la *Política* de Aristóteles no era *prima facie* elaborar una teoría política[32]. Si optaron por usar la obra de Aristóteles fue porque algunos partidarios formados en la universidad, principalmente Salamanca y Alcalá, habían aprendido que esta obra ofrecía una justificación a sus principales reivindicaciones y propuestas, por ejemplo, establecer un estricto control del poder político del monarca y sus colaboradores, ordenar jurídicamente la participación de los ciudadanos en las instituciones políticas, definir quién es miembro del cuerpo político y sus responsabilidad, etc. Los comuneros no querían, o por lo menos no se percibe en los textos, cambiar el modelo de Estado, es decir, la monarquía, pero sí exigían una forma de gobierno[33] articulada mediante acuerdos y pactos que fuera más abierta,

más participativa para los súbditos. Deseaban una monarquía pactada, una *democracia coronada* por un rey que gobernara con un parlamento que fuera la representación de los diferentes estamentos sociales, la nobleza, el clero y el pueblo.

Los comuneros llevaron a la práctica las teorías sobre el buen gobierno, la participación política, el carácter representativo de las instituciones, el fundamento de las leyes, los medios e instrumentos para controlar el ejercicio del poder político, los cauces para garantizar la libertad y la igualdad políticas, etc. Estas ideas eran necesarias para renovar la monarquía y actuar de forma coherente en la vida política. Sobre ellas se fundamentaron y se justificaron las propuestas y las acciones que se llevaron a cabo durante la revuelta de las Comunidades de Castilla.

Entre los partidarios del primer momento de las Comunidades estaba Hernán Núñez de Guzmán, conocido como el Pinciano, el Comendador Griego. Nicolás Antonio lo consideró un hombre honesto y cultivado que se caracterizó por dispensar a sus alumnos un trato ameno y festivo[34]. Como los estudios han puesto de manifiesto era un excelente conocedor de la lengua griega María D. Asís Garrote, Helen Nader, Juan Signes Codoñer, Carmen Codoñer Merino y Arantxa Domingo Malvadi[35]. Poseía entre sus libros un comentario a la *Política* de Fernando de Roa anotado[36]. No cabe duda que este autor haría partícipe de las ideas de contenidas en la *Política* a muchos seguidores de las Comunidades. Por esta razón en las intervenciones y en las propuestas de los comuneros encontramos temas relacionados con la monarquía como forma de gobierno, la cuestión de la tiranía, la pertenencia al cuerpo político, la participación de los súbditos en las instituciones y en los órganos de gobierno y la posibilidad de establecer un régimen político mixto.

## 3. OTRAS INFLUENCIAS TEÓRICAS

La tratadística política muestra desde el reinado de los Reyes Católicos la diversidad de fuentes de inspiración teórica, a través del recurso a un heterogéneo conjunto de citas con la que los autores pretenden mostrar la amplitud de sus conocimientos y su erudición. Su análisis pormenorizado permite colegir la ligereza con la que los autores tomaron por lo general las

referencias de los pensadores clásicos. Las dos estrategias de acercamiento a las fuentes de autoridad del poder civil llevaron a resultados muy distintos. Una consistió en ceñirse a un solo magisterio, desde la buena acogida de la *Suma de la política* de Sánchez de Arévalo al seguir a Aristóteles. La otra, en la superposición de referencias, que obligaban a un esfuerzo mayor para conocer con suficiente soltura, al menos las ideas principales de los autores citados, empeño no siempre conseguido con rigor, o incluso deliberadamente abandonado. La invención de las citas, que se prolongará en la tratadística política durante siglo y medio, buscó primariamente el apoyo de posiciones concretas carentes de arraigo suficiente en la práctica política castellana, sin tener que recurrir a expresiones indeterminadas como «según doctos Philosophos», «doctores muy sabios y sanctos» o «un christiano sabio en historia escrivio» tan socorridas en algunos tratados. En segundo término, dar imagen de erudición necesaria para la general aceptación de los textos políticos como obras literarias y, finalmente, en tercer lugar, redondear precisamente esa literariedad, como acredita el caso destacado del *Relox* de Guevara.

Por utilizar un ejemplo suficientemente clarificador de este procedimiento basta un modelo de educación de gobernantes de la época carolina, con amplia difusión posterior, el *Espejo del príncipe christiano* de Francisco de Monzón. Tras la entronización de Juan III de Portugal el mismo año de la derrota comunera en Villalar, Monzón quiso dedicar al nuevo rey un tratado político en lengua castellana que orientara el gobierno en los precedentes consagrados. Obra que al cabo de unos años se distribuiría primero en ejemplares manuscritos para alcanzar tanto reconocimiento que fue publicada en Lisboa en 1544. Durante toda la época de los Austrias se prolongó la costumbre anterior de incorporar en este género de ensayo político, bajo ropajes literarios muy variados, la mayor aportación de ideas sobre el buen gobierno monárquico. Se mezclan en la obra de Monzón para los «sabios y leídos varones» los ejemplos de personajes míticos (además de Apolo, Venus, Júpiter y Saturno, aparecen Edipo, Ulises, Orestes, Aquiles, Héctor, Patroclo, Agamenón, Néstor, Telémaco, Menelao, Polidamante, Argos), bíblicos (Salomón, David, Moisés, Ruth, Joram, Saúl, Josías, Rubén, Tobías, Samuel, Rebeca, Isaac, Ezequías, Josafat, Abimelec, Herodes) e históricos (junto con las múltiples alusiones genéricas a los atenienses y los romanos, aparecen Artajerjes,

Cambises, Aníbal, Agesilao, Hierón, Polícrates, Leónides, Antígono, Filipo, Alejandro, Germánico, Valeriano, Galieno, Carino, Tulio Hostilio, Tarquino Superbo, Servilio, Varrón, Catón, Cátulo, Cleopatra, Octavio, Rutiliano, Olimpia, Julio César, Tiberio, Calígula, Nerón, Ptolomeo, Sila, Escipión, Valerio, Varrón, Vespasiano, Dionisio, Adriano, Vitelio, Teodosio y Venceslao de Hungría). Todos ellos se proponen como ejemplos de virtudes o de vicios para guiar el gobierno regio. Como se observa, la autoridad la proporciona siempre el mundo clásico. No hay ejemplos de la historia reciente, salvo una frase para reconocer su preocupación por la formación política y cultural en los casos de los reyes Alfonso X el Sabio, don Alonso (V) de Aragón y de Sicilia y don Manuel de Portugal. Todos esos nombres no constituyen fuente de autoridad, sino ejemplo vívido.

Para la primera recurrió a dos vías, la referencia de las Sagradas Escrituras y la cita de los autores clásicos. El magisterio ortodoxo, genérico en la Tradición de los profetas o de los doctores, consistió específicamente en las fuentes de autoridad canónicas de San Pablo, San Cipriano, San Gregorio, San Ambrosio, San Jerónimo, y, el más citado y de mayor recorrido para la política, San Agustín. La propuesta clásica contiene muy diferentes autores, unos con menor relevancia (como Simónides de Ceo, Pronópides, Menandro, Anacreonte, Zenón, Diodoro, Atenodoro, Quintiliano, Diógenes, Tales, Alcino, Horacio, Ovidio, Virgilio, Luciano, Homero, Aristipo, Demóstenes, Hesíodo, Dion, Demóstenes), y otros de mayor peso en la defensa de los postulados monárquicos a ojos del autor: Plutarco, Jenofonte, Pitágoras, Sócrates, Platón, Pitágoras, Aristóteles el más citado «para la defension y la conservacion de la republica», Cicerón y Séneca. Tal amalgama no puede reconducirse a una correlación ordenada de ideas, sino a una cita interesada y parcial que solamente en escasas ocasiones demuestra un conocimiento extenso de las ideas y directo de la obra de cada autor. Al final es enormemente esclarecedora una sola frase: «por donde Aristoteles, Ciceron y Seneca dieron muy saludables consejos en los quales avisaban a los hombres»[37]. Este puede ser un ejemplo elocuente de la imposibilidad de ceñir el análisis a las propias indicaciones de los autores.

Así pues, atenerse a las propias citas de autoridad teórica contenidos en la variada tratadística de comienzos del Renacimiento hispano, no puede ser

el método para discernir la circulación y la asunción de influencias en los años previos al estallido del enfrentamiento, sino que es necesario confrontar textos teóricos, textos político-administrativos, cartas y diversas comunicaciones oficiales y oficiosas para identificar las ideas más que los autores.

En ausencia de un enfoque mayoritario o tan amplio como el que andando las décadas ofrecería el tacitismo al pensamiento político de los Austrias posteriores, la diferencia entre influencias parciales y generalizadas obliga a circunscribir esos influjos ajenos a la visión aristotélica a cuatro, sin que estén todos aceptados en la misma medida en las posiciones teóricas enfrentadas, o ni siquiera presentes. Se ha tendido a considerar con cierta amplitud una vaporosa y primerísima llegada de ideas maquiavélicas, la amalgama de otras influencias del clasicismo político grecorromano y la más compleja atracción del erasmismo, a lo que añadimos indudables inercias del agustinismo político, sin que esta relación contenga prelación alguna.

El pensamiento político castellano de principios del siglo XVI no está suficientemente estructurado, ni en su conjunto, ni en las principales formulaciones doctrinales, que son escasas en comparación con las que se manejarán unas décadas más tarde. En algunos casos el carácter innegablemente asistemático, y hasta deliberadamente ambiguo, se debió a la carencia de auténticos pensadores desde la óptica exclusiva de la teoría política, para evitarnos la controversia sobre la naturaleza del arte o de la ciencia de la reflexión teórica sobre la política[38]. La mayoría de los tratadistas y todos los intervinientes en el conflicto comunero fueron actores políticos prácticos, duraderos o improvisados, que acompasaron a sus acciones una dedicación especulativa, que muchas veces no pasó de pretensión literaria y raras ocasiones mereció la calificación de filosofía o teología políticas, pues de las dos especies hubo muestras.

Como contrapartida, ese pensamiento resultó flexible y adaptativo a las necesidades del ejercicio de la política. ¿Tanto como para permitir influencias distintas, es decir, fuera del magisterio aristotélico, de los pensadores coetáneos más destacados de esas décadas, que articulasen las pretensiones imperiales o comuneras?[39]. Mientras que el primer bando podía esgrimir el apoyo *ad hoc* de algunos defensores, tanto desde la

perspectiva jurídica como desde la política, el segundo estaba necesitado de un auxilio más intenso, que resultó heterogéneo desde el punto de vista conceptual. Importa destacar que se buscaron las influencias ciertas y previas a las Comunidades, huyendo de las reelaboraciones posteriores, por cercanas que fueran, como las lecturas inducidas por los cronistas de las décadas siguientes.

La cuestión de las influencias teóricas tendió a ceñirse más a los nombres propios que al conjunto de las ideas y se anuda, además del omnipresente Aristóteles que se acaba de analizar, a algunos otros nombres destacados: Cicerón y San Agustín, con la vista puesta en el bagaje anterior; Erasmo y Maquiavelo como coetáneos posible e imposible. Por supuesto en la tratadística hay otras citas, como las de Platón o Séneca, pero son más referencias de erudición que auténticas fuentes para construir un argumento o exponer una teoría. Del mismo modo, los estudios biográficos de algunos de los comuneros principales, así como los estudios sectoriales sobre la penetración de las ideas comuneras en la Universidad, ponen de manifiesto influjos más parciales o minoritarios. Analizamos aquí las influencias transversales o globales en las ideas políticas de ambos bandos enfrentados en lo ideológico.

### A. Las fuentes clásicas: Cicerón y Agustín de Hipona

Por lo que se refiere a Cicerón, éste se había convertido más en un lugar común que en una referencia en la cultura política española en el paso entre los dos siglos. Su mención en los tratados que directa o indirectamente contemplaban la política y el gobierno era cita obligada como fuente de autoridad, casi siempre mencionado como Tulio. En relación con el enfrentamiento doctrinal de las Comunidades la cuestión de su influencia ha tendido siempre a ser analizada en términos de republicanismo comunero frente a imperialismo carolino. Este planteamiento nos parece que tiene algo de artificioso y de incompleto, en cuanto que no contempla bien lo que ya empezaba a atisbarse en la teoría política española de la Edad Moderna y que luego sería una constante en la tratadística: la influencia que la doble exigencia de lo útil y lo honesto imprimiría en las ideas sobre el gobierno de los Austrias. Si de todos los autores clásicos cada facción toma lo que

considera conviene a sus posiciones, esta parcialidad se multiplica con Cicerón.

El pensamiento político ciceroniano no dejaba de resultar problemático para ambos bandos, lo que explica en parte que más allá del recuerdo de su nombre no exista un verdadero *corpus* ideológico que traslade el sustrato de ideas políticas de Cicerón sobre la organización del gobierno a la actualidad del enfrentamiento comunero. De un lado, era excesivamente elitista para el ciudadano común, con su permanente oposición —por elevación— de los *optimates* frente a los populares, como acredita su conocida explicación del *Pro Sestio* sobre la *natio optimatium*[40]. De otro, su rechazo de la centralización unipersonal del poder que entrañaba César y su ardiente oposición a Marco Antonio, ya aliado con Octavio, no podían pasar desapercibidas a los defensores teóricos de un nuevo César imperial en los reinos hispánicos. Esta simplificación persigue subrayar el difícil equilibrio que debía hacerse para pasar de la cita vacía de Cicerón al uso de sus ideas. Entre ambos extremos se movió en España la recepción del magisterio ciceroniano a principios de la segunda década del XVI.

La recuperación del pensamiento ciceroniano se había producido en Italia al menos dos siglos antes con una intención desconocida en los reinos hispánicos, en el contexto de la fijación de un canon del político ideal que requerían las ciudades y las repúblicas independientes italianas. Para esa finalidad, la asociación entre virtud y ejercicio de la política por la que abogó Cicerón en *De republica* pareció a sus comentaristas bajomedievales italianos enormemente atractiva y descriptiva. El *Somnium Scipionis* en su parte final, proporcionaba un excelente material para formular una teoría del buen gobierno ciudadano, alejada de las propuestas de centralización política que caracterizaba la constitución del Estado moderno en las monarquías europeas. Buena muestra de esa utilidad se encuentra en cómo Petrarca retomó la idealización de las virtudes del gobernante, y justificó en el contenido ético último de sus propuestas la aceptación de las ideas ciceronianas en la política cristiana. Esta idealización petrarquista no es un asunto menor en la transmisión humanista de una parte del cuerpo doctrinal propuesto por Cicerón. Sirve para que llegue a la Modernidad debidamente expurgado, esto es, con sus aristas de republicanismo limadas y bajo el tamiz cristiano. La autoridad de Petrarca sirvió en Italia para forjar un ideal

de gobernante virtuoso[41] y, además, propició la asunción de su propuesta en un canon ya conocido en España desde antiguo a través de los espejos de príncipes.

Ahora bien, una cosa es intuir por algunos destellos el papel de puente doctrinal del petrarquismo hacia Castilla en su traslación de las ideas sobre el gobernante, y otra, menos cierta, que sea su intermediación la que definitivamente asentase el prototipo de gobernante de tradición ciceroniana. Consideramos esta influencia un apoyo genérico, pero no la puerta de entrada de la recuperación de Cicerón por tres razones. La más importante es que éste nunca estuvo tan preterido en los textos castellanos como para haberse perdido su recuerdo entre las fuentes clásicas de autoridad, no tanto de la política como del político. La segunda es que la influencia del petrarquismo en tierras peninsulares alcanzó a un humanismo fuertemente influido por la moda italianizante, que penetró también en otras latitudes y que difícilmente hubiera soportado una traslación mimética a todos los regímenes políticos de estos países, tan diferentes en su práctica de gobierno, lo que acredita que estamos ante un petrarquismo más literario que político. Aunque no pueda arrancarse todo reflejo político en la literatura de raigambre petrarquista castellana, tomemos el interés traductor de Boscán por *Il libro del Cortegiano* de Baltasar Castiglione), la atención se centró mucho más en los valores estéticos y la métrica del impacto del *Canzoniere* en la lírica, que en cualquier otra influencia de Petrarca[42]. La tercera es que, de haberse aprovechado algún ascendiente del modelo petrarquista de gobernante, paradójicamente hubiese servido mucho más para el gobierno monárquico que para el de participación comunera, en cuanto que los verdaderos introductores del petrarquismo en Castilla servían directamente en el bando realista. Para evitar mayor extensión al respecto, bastan los ejemplos de Juan Boscán acompañando repetidamente a Carlos V en sus viajes, o a su servicio directo o con el duque de Alba en los años de las Comunidades, o la participación militar de Garcilaso de la Vega al frente de las tropas realistas como maestre de campo contra los comuneros y herido en la batalla de Olías[43]. Tal vez no sea necesario acudir a este tipo de vías indirectas de recepción de las ideas políticas ciceronianas utilizadas en la confrontación doctrinal en el marco de las Comunidades.

Analicemos primero entre los dos objetos de estudio de la influencia ciceroniana, republicanismo clásico y exigencia de comportamiento virtuoso del político, este último, que se relaciona mejor con la visión aposentada en Castilla de la teología política, esto es, que muestra mejor al Cicerón cristianizado. El arquetipo de gobierno republicano propio de las ciudades italianas se situaba demasiado lejos de las ideas políticas que estaban vigentes en Castilla, y aun del aragonés, a pesar de la mayor tradición pactista y de la influencia que su decidida presencia mediterránea, itálica en particular, hubiera podido imprimir en tierras peninsulares. Nos parece que cuanto se aprovechó en la ideología, de uno y otro bando, provenía de una vía mucho más cercana a la teoría política española. En efecto, esta era profundamente tributaria, desde hacía más de un siglo, de la visión altamente moralizada que la práctica virtuosa de la política exigía a los gobernantes. En esa creencia se formó a todos los reyes desde la instauración de la dinastía Trastámara. La rica tradición de los espejos de príncipes como género tratadístico principal para esbozar ideas políticas en España, fue solo acompañado en el comienzo del siglo XVI por los esfuerzos teorizadores de los profesores universitarios de Salamanca y Alcalá, curiosamente donde encontramos más arraigo de los partidarios de las Comunidades. La diferencia entre ambos caminos es que mientras que el segundo terminó por dar mayores frutos en la conformación de un ideario para los servidores del reino, que se incorporaron al aparato administrativo del incipiente sistema polisinodial, las enseñanzas de los espejos de príncipes, menos elaboradas doctrinalmente, pero mucho más concisas, se dirigían específicamente a los príncipes y a la Corte.

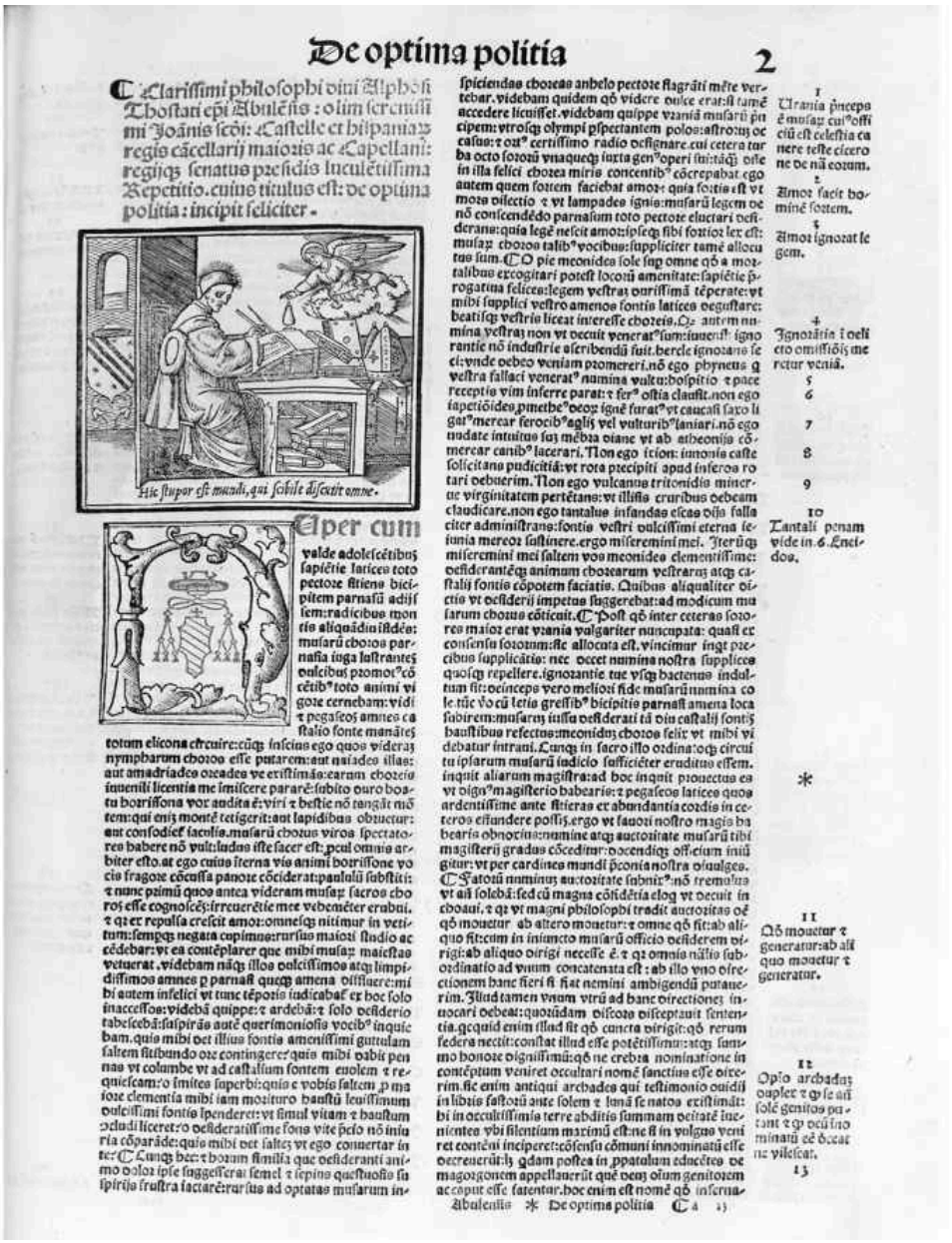
En esa tradición Cicerón jugaba un papel fundamental, nunca a la altura del Aristóteles que presentaba la ventaja de la plena asimilación tomista a través de una escolástica, también preocupada por la cuestión del aprendizaje político de los príncipes, como demuestran *De regimine principum* de Tomás de Aquino y su homónimo de Egidio Romano[44]. Aristóteles era más completo, se conocía mejor y estaba más cristianizado, pero a continuación podía situarse Cicerón con la carta de presentación de la virtud como exigencia primera del gobernante, que tan cercana resultaba al magisterio moral y al propio lenguaje teológico de la política cristiana,

que pronto tendría que sistematizarse en el fragor de la confrontación confesional en el Imperio.

No es la vía de la influencia italiana a través de Petrarca la que permitió incorporar el pensamiento de Cicerón sobre la virtud, sino que este se conoció previamente y se incardinó en una tradición más antigua que arranca con las advertencias isidorianas en las *Etimologías*: «*rex eris, si recte facias: si non facias, non eris… Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas*»[45]. Es más, la admiración que suscitó en Petrarca la amplia difusión en Italia de la *Formula honestae vitae* de Martín Dumiense[46], no era una novedad en la tradición política previa a la formación de los reinos cristianos en la península. La enseñanza de la virtud para la política fue un tópico constante en la literatura de utilidad política —por agrupar tanto los *specula* como los *exempla*— en los siglos XIV y XV en España. Sin tener que remontarnos a los *Consejos del rey Pedro IV*, al *Libro de los conseios e conseieros de los príncipes* del arzobispo Pedro Gómez Barroso de Sotomayor, al *Liber de preconiis Hispaniae* de Juan Gil de Zamora, o al *Llibre de doctrina del rey Jaume d'Aragó,* hay una intensificación del consejo del gobierno en el *Libro del consejo y de los consejeros* del Maestro Pedro, y una línea sapiencial que consolida la visión de la virtud del Infante don Juan Manuel, más en el *Libro enfenido* que en el *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio*.

A principios del siglo XVI todavía estaba muy presente en la doctrina política castellana la huella del modelo de gobernante bajomedieval, que se quebraría definitivamente con la proclamación imperial de Carlos V. Tanto que las reediciones del *Speculum principum* de Pedro Belluga pasaban por novedad. Esa visión era compartida en otros reinos peninsulares a tenor de la similitud de enfoques del *Tractatus de vita, moribus et regimine principum* del infante Pedro de Aragón, del *Speculum regum* de frei Alvaro País, del *Leal conselheiro* del rey don Duarte y del *Regiment de la Cosa Pública* de Françesc Eiximenis. Así pues, ni la articulación del gobernante sobre su virtud política era una apuesta doctrinal extraña, ni los ecos de Cicerón eran nuevos, al aproximarse el período en que las ideas políticas de ambas posiciones maduran en el contexto de la apertura a un gobierno universal de la monarquía castellana, y se consolidan para servir a la contienda ideológica entre imperio o comunidad.

El tinte de profunda confesionalidad que destilan los tratados políticos o de historiografía de la política de fines del reinado de Carlos V, no digamos ya desde iniciado el reinado de Felipe II en adelante, tiende a distorsionar la imagen de los textos ensayísticos en el paso del sigo XV al XVI. En estos es mucho mayor que en los del siglo y medio siguiente el manejo, el peso y el seguimiento fiel de los textos del clasicismo griego y romano referido al pensamiento político. En el período inmediatamente precedente a las Comunidades hay más teoría política que teología política y, con toda seguridad, hay más debate en torno a la limitación de las prerrogativas del gobernante. Tras las consideraciones juiciosas sobre el ejercicio práctico del poder regio de la *Suma de la Política* de Rodrigo Sánchez de Arévalo, el recuerdo de algunos títulos acredita la preocupación teórica por el estado del gobierno: el *Regimiento de príncipes* de Gómez Manrique; el *Libro de los pensamientos variables* como anónima apuesta por una visión utópica; el *Doctrinal de Príncipes* de Diego de Valera para Fernando de Aragón; el *Dechado del Regimiento de Príncipes* dedicado a la reina Isabel por fray Íñigo de Mendoza; la *Repetitio de optima politia* del obispo Alfonso de Madrigal, el Tostado; *De principum institutos et regimini* de Benito Hurtado o el desaparecido *De regis institutione* de Juan López de Palacios Rubios. Todas estas son obras que ejemplifican bien que la política no solamente se hacía, sino que se pensaba y se escribía para crear un clima de opinión previo al enrarecido con la llegada de Carlos I y el surgimiento de las Comunidades.



De optima politia 2

Página miniada de la obra de Alfonso de Madrigal, el Tostado, *Repetitio de optima politia*, Venetiis, in edibus Petri Liechtenstein, 1529. Ejemplar de la Biblioteca de Castilla y León.

En ese ambiente de coexistencia de dos modelos de gobierno encajaban mejor la visión sobre la virtud cívica, y el equilibrio en el mando propios del republicanismo ciceroniano que en las décadas posteriores. La *salus populi*, que se imponía como primer deber del gobernante, respondería naturalmente a la conjunción en su gobierno del famoso par ciceroniano de *honestum et utile*. Las exigencias del modelo ideológico comunero imponen conservar los dos componentes del binomio en la política monárquica para

resultar aceptable, lo que no solo reclamaba el componente moral de la política, sino que entroncaba con la visión providencialista proveniente de la teología política bajomedieval, que cambiaba en la formulación, pero no desdibujaba enteramente la conexión religiosa del pensamiento ciceroniano original[47]. Esto explica el éxito de la fórmula, que se citará incansablemente en un buen número de los tratados políticos españoles de fines del siglo XVI y de todo el XVII.

En algunas ocasiones se sucumbe a la tentación de considerar excesivamente estrecha la puerta de entrada a la teoría política española de la primera mitad del siglo XVI del pensamiento clásico, como si requiriese reformulaciones más tardías o simplificaciones para poderse adaptar de manera práctica a las necesidades de justificación del gobierno castellano. En absoluto ese prejuicio se sostiene en atención al debate de ideas ni se sustenta en una lectura detenida de los textos políticos, como se ha visto al analizar la controversia sobre la participación, la propuesta sobre la tiranía y la capacidad de resistencia y más profundamente aún, la oposición conceptual de la Monarquía Universal Hispánica al Imperio. Desde luego no fue así ni con Aristóteles, el más didáctico, leído, conocido, explicado y aceptado, ni con el propio Cicerón. Fueron enteramente perceptibles las implicaciones y las posibilidades que permitía éste, particularmente en relación con las exigencias de equidad y contención a que el gobierno debe sujetarse. Las notas generales de del doble *honestum et utile*[48] utilizadas en el tiempo de las Comunidades resistieron más de un siglo en el pensamiento político español.

Para templar el ejercicio del poder monárquico los comuneros prestan atención a los requerimientos éticos expresadas en *De officiis*, con gran simplificación respecto a las connotaciones originales de Cicerón, quien contemplaba el gobierno con exigencias políticas, morales y estéticas simultáneas. Esta mayor concisión se relaciona con el proceso de depuración de su clasicismo pagano en el curso de la obligada cristianización. Los textos altomedievales incluían ya las exigencias de comportamiento virtuoso del rey, lo que, entroncaba con una parte del pensamiento clásico para dar continuidades teóricas, y permitió un giro irreversible hacia la moralización de toda la conducta pública y privada que había construido el cristianismo. Esta forma de contemplar el

comportamiento del gobernante no se abandonó hasta la completa laicización de la política. Desde luego estaba muy presente en las ideas y en los textos de comienzos del siglo XVI, hasta el punto de que constituyó la piedra angular de las exigencias comuneras al Emperador. No puede extrañar cuando sobre el componente meramente político se había volcado la argumentación religiosa en legitimación de la rectitud de las demandas ciudadanas, especialmente por la intervención de tantos clérigos a favor de la causa comunera, en sus escritos y sus predicaciones.

Cicerón fue simplificado por los comuneros. La virtud cristiana del rey se restringió a observar el cuádruple contenido del *officium* ciceroniano. El orador romano sirvió de crisol para fundir las dimensiones ética y política, en este esfuerzo intelectual y propagandístico se destacó lo *honestum* de los comuneros frente a lo *utile* del Emperador. No se trata de que se elimine alguno de los componentes del *honestum*, sino de que se fusionen en la virtud del rey, que fundamentará, en el fragor de las luchas confesionales, ese concepto tan específico en la tratadística española que será la *política cristiana*. Una forma de concebir y hacer la política que cristalizará en la buena razón de Estado a finales del siglo. Por tanto, *iustitia*, *constantia*, *temperantia* y *sapientia* aparecen unidas y no omitidas en la reinterpretación comunera de Cicerón. Cuanto los líderes del movimiento comunero más se aferraban al *honestum*, tanto más incierto se volvía el modelo organizativo y relacional de la monarquía castellana como consecuencia de la subordinación al proyecto imperial.

Para terminar con las influencias de Cicerón, apuntemos brevemente el segundo vector de fuerza discursivo, que se teje en torno a su preferencia entre las formas de gobierno. Nada hace recordar en el comienzo de la contienda comunera el clima político de la disolución republicana en que vivió y pagó con su vida Cicerón. Y, sin embargo, aquel sirve de advertencia contra la acumulación excesiva de poder en las manos de un solo gobernante, justificación doctrinal última del valor jurídico de la participación que apuntala el principio político de la representación para las ciudades con presencia en las Cortes castellanas.

Nos remitimos a lo afirmado en el apartado relativo al republicanismo cívico de raíz clásica para indicar que Cicerón se convirtió en una instancia doctrinal de interpretación de las experiencias históricas, como las que se

vivían en Italia, en relación con las formas políticas. Esto es, la casuística extrema que se había conocido de formas republicanas a lo largo de la Historia, contradictorias e irreductibles a un solo modelo, así como las noticias de los frecuentes enfrentamientos entre las ciudades-estado italianas necesitaban reconducirse por la vía de una referencia estable que explicase prácticamente la conveniencia de la limitación del poder, más allá del contraste de las formas aristotélicas. Cicerón proporcionó esos límites teóricos uniéndolos a la aludida ordenación moralizada del gobierno para disculpar su paganismo.

La presencia de Agustín de Hipona era inevitable en las referencias teóricas de la política castellana[49]. Como lo era también en toda la Cristiandad occidental, aunque la dimensión sobrenatural no impregnara enteramente un cierto orden de la sociedad y de su comunidad política que pudiera considerarse natural. Su iluminación intelectual del pensamiento medieval sobre la comunidad había infiltrado buena parte de los debates teóricos y, también, de las contiendas frecuentes e intensas entre los poderes espiritual y temporal. El agustinismo político[50] se prolongó más allá del fragor del enfrentamiento entre el Papado y el Imperio, al haber teñido el debate sobre la sujeción del gobernante y de su ley política a la ley divina y a la ley natural, lo que proyectó en la formación de los príncipes cristianos, también en los castellanos, la necesidad de acompasar políticamente la conducta privada de la esfera personal al deber público de la esfera institucional[51]. La rica tradición de los espejos de príncipes castellanos de los siglos XIV y XV dan cuenta de esa perduración del agustinismo político de sabor un tanto retardatario, pero indudablemente presente en el momento en que hubo de afrontarse el engranaje en el gobierno castellano de la elección imperial, mucho más los de la consagración y coronación imperiales.

La sombra de Agustín de Hipona era mucho más alargada, pues, que el manejo literal de *De civitate Dei* como fuente directa de sabiduría política, lo que explica su subsistencia en el pensamiento jurídico-político español[52]. No obstante, a la altura de principios del siglo XVI, y en particular respecto a las influencias en las ideas políticas de las Comunidades, sería preferible hablar del recurso a elementos agustinianos que de agustinismo político propiamente dicho[53]. El *Tractado* de Alonso de Castrillo es buen ejemplo

de esa forma de reelaborar y simplificar una doctrina como el agustinismo político que se necesitaba solo parcialmente para adaptarse a los tiempos modernos.

La enorme distancia social y política entre la Antigüedad tardía en que se escribió y la primera Modernidad en la que se querían aplicar sus enseñanzas, se salvó con la visión profundamente providencialista que emanaba de su Libro V, que subrayaba, desde la voluntad salvífica universal, un discurso de la historia susceptible de sustentar la intervención divina en las cosas del gobierno de los hombres. Providencialismo, libre albedrío, posibilidad de simultaneidad plena del doble volitivismo hacia las cosas terrenas y celestes, trascendencia del decurso histórico y aplicación de la historia a las comunidades políticas, son mecanismos para encaminar la ciudad terrena, o sociedad política, hacia la ciudad de Dios en un simbolismo plenamente vigente en la mentalidad colectiva de la política en los primeros años del siglo XVI, a pesar de lo recorrido que estaba, un milenio después de la formulación agustiniana. Gran parte de ese cuerpo de doctrina se había quedado esclerotizado gracias a la subordinación de la filosofía a la teología, lo que indudablemente valía para la filosofía política, sometida a un principio de autoridad evangélico en el que los textos antiguos alcanzaban una actualización perenne[54].

Apuntemos de paso que la amalgama de fuentes de inspiración del pensamiento político español de comienzos del siglo XVI no representó nunca un problema, a pesar de su falta de sistematización y de coherencia. En este apartado recordamos la influencia que simultáneamente tuvieron Cicerón y Agustín de Hipona y, sin embargo, el primero dedicó parte de sus esfuerzos intelectuales a refutar a Cicerón, sin ahorrar calificativos hacia su «discurso abominable» en el capítulo 9 de ese libro V, bajo la rúbrica en las ediciones castellanas de «de la presciencia de Dios y de la libre voluntad del hombre contra la difinicion de Ciceron». Que ambos fuesen mutuamente excluyentes en varios de los fundamentos filosóficos últimos de la política no supuso problema alguno a los compiladores españoles, que tomaron de cada uno las ideas que quisieron, con cuantas interpretaciones subjetivas y, llegado el caso, mistificaciones necesarias para acompasar el poder monárquico con las ideas profundamente divergentes de ambos clásicos.

No es este el lugar de detenerse en las implicaciones que para la concepción imperial había tenido la confrontación teórica de la vinculación, subordinación o separación de los poderes temporal y espiritual después de la teoría gelasiana de las dos espadas. Los pasados esfuerzos de la Casa de Habsburgo desde Rodolfo I por pivotar desde los Estados patrimoniales la base del poder imperial, constituyó una enseñanza tan asumida en los tiempos de Federico III, que su hijo Maximiliano y su bisnieto Carlos la habían incorporado no ya como estrategia de acceso a la dignidad de Rey de Romanos, sino como parte de su acervo dinástico. A la táctica de hecho se había unido la justificación teórica hacía ya tiempo a través del capítulo tercero del Libro IV del *Policraticus* de Juan de Salisbury, que había sancionado el carácter religioso del origen del poder de los príncipes mediante la sutil distinción de principado y tiranía, que en España había comenzado a forjar Isidoro de Sevilla. Tomás de Aquino concilió las enseñanzas aristotélicas sobre la πόλις y las agustinianas sobre la *civitas* terrena con el magisterio gregoriano. Esta conjunción había permitido eludir en la formación de los príncipes los inconvenientes derivados de la *plenitudo potestatis*, al insertar la teoría griega sobre el gobierno civil en un orden cósmico totalizador. Su contexto conceptual de la ley natural para incluir la función del *regnum*, se asumió generalizadamente en toda filosofía política difundida en Castilla en los dos siglos precedentes a las Comunidades. Tendría que subrayarse, como complemento, la paternidad y, sobre todo, la autoridad doctrinal de Tomás de Aquino sobre tales cuestiones en los tratados bajomedievales españoles, que bebían mucho más directamente en *De regno*, las *Sententia Libri Politicorum* y la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae*, que en *De civitate Dei*. Sin embargo, se invocaba más la autoridad de Agustín de Hipona, como consecuencia de una convención discursiva tan extendida que se arrastró hasta los textos del siglo XVI.

¿A qué se debía este éxito del agustinismo al despuntar la Edad Moderna hispánica al que parte de la argumentación carolina se acogía? Encontramos entre líneas en los textos dos razones para el rescate del agustinismo antes de la llegada de Carlos de Habsburgo. Uno de ellos se relaciona con los intentos de crear una doctrina sobre el Estado como institucionalización del *regnum* más acorde con la centralización intensificada en los inicios de la

Edad Moderna[55]. Este es un argumento que se aprovechó en Castilla en forma similar a otros reinos, lo que no obsta para que fuese muy eficaz.

El otro, con la tradición de los espejos de príncipes castellanos, que hizo mucho por posibilitar discursiva y conceptualmente esta perduración en la tratadística política peninsular. En este aspecto el aprovechamiento de Agustín de Hipona fue peculiar y más intenso que en otras latitudes. Al fin y al cabo, era la vía de contención del otro modelo peculiar de educación de príncipes, el de tradición oriental atesorado y multiplicado en las obras andalusíes, que dio lugar en Castilla a una amalgama que cabe calificar de curiosa. Esta no solo era conocida por las traducciones para la Corte, sino que se habían tratado de expurgar y reaprovechar para nuevos textos castellanos caracterizados por un gran sincretismo.

Así como hubo un menor acercamiento a la filosofía política islámica, en abstracto, que en la Península Ibérica podía sintetizarse[56] en la línea Al-Farabi, Avicena, Avempace, Averroes, en cambio, la vertiente práctica de la formación política de los Estados islámicos no solo era conocida en Castilla, sino parcialmente aceptada. En las cortes andalusíes, en particular en algunas taifas, se habían utilizado manuales de educación de gobernantes que no habían tenido tanta trascendencia en los reinos cristianos: *El Libro del Gobierno* del persa Nizám al Mulk, *El Libro de Consejos para los Reyes* de Al-Ghazālī, Qābūs-nāma de Kai Kaus, *El Libro de la Corona* de Al-Jāh. iz., *El Libro del Impuesto Territorial* de Abu Yusuf, el anónimo Bahr Al-Fava'id, el más tardío *Al-fajri* de Ibn al-Taqtiqa. Si todos los anteriores eran transcripciones o traducciones de textos orientalizantes, en Al Ándalus escribió Al-Turtusí su *Lámpara de príncipes*. Entre ese conjunto, algunos otros textos interesaron tanto que fueron traducidos y reutilizados gracias a la atención alfonsí a la literatura sapiencial. El decurso entre el mundo político griego y el moderno había pasado por fases intermedias de recepción medieval, tanto cristiana como islámica. En Castilla y su Corte dejan constancia del proceso, en primer lugar, *el Libro de los buenos proverbios* como tratado didáctico en prosa que provendría de la influencia de la traducción árabe del *Kitab adab al-falasifa*, que a su vez Hunayn ibn Ishaq —el Joaniçio de las fuentes cristianas— habría traducido desde los originales griegos de Sócrates, Platón y Aristóteles; y en segundo lugar, también *Bocados de oro* o *Bonium* traducción castellana del *Mukhtar al-*

*hikam* de Abu l-Wafa' l-Mubashshir ibn Fatik y que ya se había adaptado por medio de una adaptación latina en la Escuela de Traductores de Toledo como *Liber philosophorum moralium antiquorum*, que en su versión castellana alcanzó tanta popularidad que tuvo edición sevillana en 1495, toledanas en 1502 y 1510 y vallisoletana en 1527.

Fueron ampliamente conocidos dos textos, la obra pseudoaristotélica *Kitāb sirr al-asrār*, muy difundido en su forma de la traducción latina del *Secretum secretorum* y, luego, de la castellana de *Poridat de las poridades*, y *Kitāb al-ādāb al-kabīr*, el célebre espejo de príncipes de Abd Allāh Ibn Al-Muqaffa que en la forma narrativa de Kalila wa-Dimna fue popularizado por la traducción impulsada por Alfonso X de *El libro de Calila e Dimna*[57]. El influjo sobre la prosa didáctica castellana en el *Libro de los cien capítulos* es innegable, pero puede remontarse incluso más atrás si se acepta el encargo de Fernando III del *Libro de los doze sabios*. Se comprende fácilmente que esta problemática interpolación de fuentes de conocimiento político es inusual en otros lugares, salvo en la tradición de estudio del pensamiento islámico en Sicilia, es tratada con sumo cuidado por los pensadores. Por tanto, debió establecerse en Castilla una especial cautela para despojar a las ideas sobre el comportamiento del príncipe de interpretaciones extrañas a la tradición cristiana, en cuyo auxilio se recurre a San Agustín, más que a Agustín de Hipona, introduciendo ese matiz el marchamo de santidad que la acreditación de ortodoxia política requería.

A pesar de la decadencia teórica del agustinismo que es perceptible ya en *De monarchia* de Dante, en la crítica de la Donación de Constantino hecha por Ockham y en la reformulación del *regnum* francés de Juan de París que fue seguida tan de cerca en el Imperio, a estos efectos, Agustín de Hipona fue siempre una fuente ortodoxa y una referencia segura. Evitaba cualquier duda de contaminación o interpolación posterior introducida por la recepción de Aristóteles. Ese choque entre la vía de recepción tomista y la averroísta no se daba en otros países, carentes de la tradición islámica que en Al Ándalus había tenido una derivada en la enseñanza de gobernantes y el ejercicio de la política. Cuando todavía los ecos de una Granada nazarí eran cercanos y se amplificaban en la persistencia del problema morisco no afrontado en el tiempo de las Comunidades, hasta la Congregación de la Capilla Real y las disposiciones de 1526[58], Agustín de Hipona evitaba el

riesgo del sesgo del aristotelismo de raigambre islámica al ofrecer un anclaje preislámico que no podía ofrecer Tomás de Aquino. De ahí que, aunque el contenido de las ideas políticas tuviese en la Corte de los Trastámara más de tomismo que de agustinismo, las referencias de nomenclatura aun fuesen tan potentes a favor del último.

La frecuente cita de Agustín de Hipona contrasta con un escaso seguimiento de sus doctrinas. Su influencia fue mayor en los frailes forjadores de la teoría comunera que en los defensores del Emperador. En realidad, a esas alturas poco quedaba de la corriente ideológica pura del agustinismo después del pasaje de Marsilio de Padua en su *Defensor pacis* sobre las dos espadas y de las exigencias a los príncipes del *De regimine principum* de Egidio Romano, que fue tan conocido en Castilla. Ese poco era una demanda de un del rey virtuoso[59], de elevado idealismo en la que la exigencia de justicia y de humildad no tiene en cuentan la condición humana y es siempre una exigencia inexcusable[60]. Hay un poso de pesimismo o negatividad hacia el poder terreno en cuanto el gobierno político es solo un mal menor que contenga el pecado social contra un orden natural, nota presente también en el pensamiento hispánico merced a la visión isidoriana en las *Sententiae*[61], como formulación antigua del debate sobre la sociabilidad que afloraría con fuerza después de las Comunidades. Con todo, para el bando comunero, el principal atractivo de Agustín de Hipona era la referencia ciudadana[62] de la ciudad terrena, y el enlace entre la *civitas* y la participación. Esta fue aprendida por los representantes ciudadanos como una exigencia moral de la pedagogía política que es signo distintivo del agustinismo y provenía de la teoría medieval interiorizada que exigía observar la *pietas* para alcanzar la *virtus*. La diferencia es que no era esto ya un signo distintivo en exclusiva del rey, sino de todo gobernante. Acompañado de las tesis de Isidoro de Sevilla, el agustinismo reclamaba la sujeción del rey a la ley, proclama tan querida a los comuneros, aunque parcialmente modificada respecto a la idea medieval de que el acierto del gobernante es iluminación divina, mientras que el desacierto resulta inducido por el pueblo, concretamente por el pecado de los súbditos. Al llegar al siglo XVI y después del libro VIII del *Policraticus* de Juan de Salisbury convertido en modelo[63], la tesis de la tiranía permitía otros desarrollos teóricos que imputaban la causa de sus errores

directamente al rey. En ocasiones se ha interpretado esta evolución como un primer síntoma de secularización, si bien habría que reconocer que, en la perspectiva tanto de carolinos como de comuneros, se percibía únicamente como el enraizamiento en el plan divino de la faceta social y política del hombre, aunque aceptado ese nexo como una función natural del reino o de la comunidad respectivamente.

Uno de los elementos que habían pervivido del agustinismo era una duradera concepción vicaria del poder político. No podía ser ya una simple derivación de la autoridad religiosa, conclusión para la que hubo que desarrollar la diferencia entre *auctoritas* y *potestas*. Que los reyes castellanos hubieran ido asumiendo un papel preferente en la expansión del cristianismo en la Península Ibérica durante la Reconquista, fue paulatinamente trasladando parte de la *auctoritas*, vinculada al depósito de la fe, hacia la potestad regia, en cuanto que se veía al rey como *vicarius Dei*. Cuanto podía haberse desencadenado de sacralización del poder en el agustinismo político, terminó por beneficiar el providencialismo gubernativo de los reyes, al estilo isidoriano del *rex gratia Dei*. Los monarcas actuaban como intérpretes, primero preferentes y, más tarde, únicos de la voluntad divina en la esfera del gobierno de los hombres. Curiosamente la progresiva sacralización del poder regio, más que de la monarquía como institución humana y como sistema de gobierno, contrastaba radicalmente con el aristotelismo político, que a su vez se decía fundar las ideas sobre la dirección de la comunidad.

El contrapeso para humanizar el mando monárquico de origen providencial era que se tenía que entender como restringido en virtud de su sometimiento a la voluntad divina. El mecanismo para ello era una conjunción del amor y el temor de Dios, que fue un *tópos* recurrente en la tratadística medieval. Se heredará al llegar el siglo XVI mediante una lectura moralizada de la política anclada en el capítulo 25 del libro XIX de *De civitate Dei*, al analizar pueblo y Derecho en relación con la virtud que emana de la verdadera religión. Esta reelaboración tendrá influencias en el pensamiento de la primera Edad Moderna española, pero no solamente aquí, como demuestra el tratamiento de la recepción y la reformulación que el mismo Erasmo hace en la *Institutio* del agustinismo ya depurado[64].

Veamos dos ejemplos de esta influencia. En primer lugar, esta forma restringida de interpretar el agustinismo está muy presente en el carácter providencial que los frailes comuneros, no solo los agustinos, imprimen a las ideas sobre cómo habría de comprometerse el reparto del gobierno. El servicio de Dios confina el servicio al rey, señor de todos, como se replica en la prédica incesantemente en todas las villas comuneras y como se aprecia en la justificación de la carta de los frailes franciscanos, dominicos y agustinos del día de San Matías de 1520. En segundo lugar, esa impronta orienta la fundamentación jurídica y política de un principio tan complejo como el de la limitación del poder otorgado a los procuradores por las ciudades. Con cuánta mayor razón habría de limitarse la capacidad discrecional del monarca para evitar caer en la arbitrariedad. Cada una de las peticiones hechas al rey para disminuir el impacto negativo de su libérrima capacidad decisoria está imbuida de este espíritu que busca el equilibrio entre las necesidades ciertas y prácticas del ejercicio del gobierno que debe permitirse al monarca, y los resultados del buen gobierno. A este respecto es crucial el agustinismo para entender la amplia manera en que transitaría un concepto tan indeterminado y antiguo como el de buen gobierno por todo el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII. Para hacerlo incólume, sin ser arrostrado por conceptos más modernos bajo el impulso del realismo, cuando no del reflejo del maquiavelismo, es fundamental el planteamiento de Agustín de Hipona sobre el bien, manifestado en la esfera de la política como bien común[65].

Otra manifestación de ese agustinismo particular es el desequilibrio entre el fundamento teológico y el filosófico de las ideas políticas que en otros reinos trató de encauzarse de forma más armónica[66] y en el pensamiento castellano se aceptó de manera natural e incluso se potenció desde mediados del siglo XVI a favor de la teología política.

### B. Las referencias coetáneas: Maquiavelo y Erasmo

Concluimos este epígrafe de las influencias de otros pensadores en el conflicto de las Comunidades con una mirada a los coetáneos. Primero con un tema controvertido y que sobre el que se ha escrito mucho. Nos referimos a la obra y las ideas del pensador italiano Nicolás Maquiavelo. Lo

primero que ha de considerarse es que debemos ceñirnos a los hechos y no dejarnos llevar por las intuiciones o deseos, que siempre resultan más atractivos que la historia real de la transmisión e influencia de las ideas. Con estos datos la impronta maquiavélica en la Península fue tardía y, por supuesto, no se produjo en el año en el que se planteó el debate de las ideas políticas que sirvió a las Comunidades para proponer una forma de gobierno sobre de la monarquía existente.

No se trata de minimizar el impacto notable que Maquiavelo tuvo sobre los pensadores españoles del XVI, sino de situarlo en el momento en que aparece fehacientemente constatado. Y éste no fue ni antes ni durante la contienda teórica sobre las Comunidades[67], sino con posterioridad. Coincidimos en la opinión mayoritaria de los investigadores sobre lo tardío de la llegada y la red de circulación de las copias de textos manuscritos de las obras de Maquiavelo en relación con el conflicto comunero[68]. No tiene sentido esta discusión en relación con los textos impresos y menos aún con las traducciones castellanas de las obras de Maquiavelo[69]. La recepción, difusión y fortuna de la obra del pensador florentino siguió en España un proceso semejante a otros países de nuestro entorno cultural[70].

En primer lugar, tanto los *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* como *Il principe* se escribieron el primero en 1512 para interrumpirse y ser acabado en 1517 y, el segundo, se redactó en 1513, casi una década antes del surgimiento del movimiento de las Comunidades. Dada la rapidez de la transmisión de ideas políticas en el Renacimiento italiano y la influencia de este sobre el español, podrían haberse conocido los manuscritos, gracias a los españoles desplazados en los territorios dominados por los reinos hispánicos en Italia, o estudiantes, diplomáticos, eclesiásticos, etc. que vivían o pasaban tiempo en otras ciudades de la península italiana, como mediadores de la transmisión de las ideas políticas. Esta posibilidad, apuntada hace tiempo, es pertinente para fechas más tardías, y nunca sobre la base de la circulación de los textos, ni siquiera en forma de manuscritos[71].

En segundo lugar, no se está considerando la transmisión en bloque del *corpus* maquiavélico, sino examinando la posibilidad de que ideas sueltas hubieran tenido una pronta acogida en España. Pero esta forma de trocear el pensamiento de Maquiavelo para hacerlo encajar en una supuesta

circulación fragmentaria temprana de algunas de sus ideas nos parece insostenible con el tratamiento que la posterior tratadística española hace del florentino, y con su presencia en los centros de saber y de circulación bibliográfica[72]. Además, apreciar la resistencia a Maquiavelo, por ejemplo, en los consejos sobre el rechazo de la disimulación que el Almirante dirige al Emperador, implica desconocer que algunas de las tesis del realismo político más descarnado ya se habían propuesto en la teoría, por no decir que se habían ensayado hasta la saciedad en los enfrentamientos por el trono en la Castilla previa a los Reyes Católicos. Es decir, que otros autores habían sucumbido a la tentación de aconsejar cualquier estratagema para la conservación de la monarquía también en España sin esperar a Maquiavelo, sin que, a diferencia del florentino, se hubiera estructurado esa tesis de manera que perdurase o incluso que se convirtiese en una idea mayoritaria, como sucedió con Diego de Valera, Rodrigo Sánchez de Arévalo, García de Palacio, Sancho de Rojas y Juan Ginés de Sepúlveda. En todos ellos se pueden encontrar propuestas sobre el engaño, la simulación, la disimulación, el fraude, los ardides, las asechanzas, las cautelas y las artes en el ejercicio del poder por el rey, por utilizar su mismo léxico[73].

Cuatro razones se oponen a tan amplia forma de contemplar la influencia de la teoría política en ese tiempo. La primera de ellas es genérica y tiene que ver con una limitada adaptación de las novedades del Renacimiento sobre el poder, en concreto de los ecos del Renacimiento italiano sobre el castellano, más literarios que artísticos, más artísticos que culturales y más culturales que políticos. La segunda se relaciona con la dificultad para precisar bases ideológicas en las posiciones programáticas de ambos bandos. La trazabilidad borrosa de posturas por momentos tan diferentes, e incluso encontradas en el bando comunero, hace más arduo imputar nominalmente influencias mutuas y descartar simples coincidencias. Incluso desde una perspectiva realista hay una amalgama disforme de fuentes que imposibilita ese ejercicio de anticipación del maquiavelismo en las ideas políticas peninsulares. La tercera necesariamente ha de llevar a considerar que el maquiavelismo no hubiera rendido, ni siquiera en su propuesta instrumental por la autonomía de la política, los mismos frutos en un bando que en otro, siendo genéricamente un planteamiento apto para príncipes y no para súbditos que aspiran a ciudadanos. El cuarto motivo

tiene mayor peso. No se acredita la influencia maquiavélica por vía segura, siquiera sea indirecta, antes de la resolución del conflicto comunero.

Según la textualidad de los tratados, y no antes de los primeros apuntes de Sepúlveda que son particularmente críticos, ya en el manuscrito de 1533 que sirvió para perfeccionar su *Democrates primus* antes de la edición romana de 1535. El problema en el comienzo del siglo XVI no es la mala prensa de Maquiavelo, como ocurrirá más tarde, sino el desconocimiento de sus ideas y de sus obras. En las primeras décadas del siglo XVI, se trató abiertamente en los textos hispánicos sobre la autonomía de la política sin necesitar el impulso del florentino y sin que existiera una censura pública contra él. No ejercieron ningún control sobre sus obras las autoridades civiles, encargadas de tal misión en virtud de la pragmática de Toledo de los Reyes Católicos de 8 de julio de 1502 sobre impresión de libros, *De los libros y sus impresiones, licencias y otros requisitos, su introduccion y uso*, a cuyo tenor «mandamos y defendemos, que ningun librero ni impresor de moldes, ni mercaderes, ni factor de los susodichos, no sea osado de hacer imprimir de molde de aqui en adelante por via directa ni indirecta ningun libro de ninguna facultad o lectura u obra, que sea pequeña o grande, en latin ni en romance, sin que primero tenga para ello nuestra licencia y especial mandado»[74]. Esta instrucción debió aplicarse en todo el Reino de Castilla durante el tiempo que duró el conflicto de las Comunidades, y después hasta la encomienda al Consejo Real de Castilla en 1554. Se debe recordar que la circulación de tratados de teoría política no fue un tema menor para controlar las ideas difundidas en los inicios del reinado de Carlos I. La introducción de toda obra de Maquiavelo en el *Índice* fue relativamente tardía, pues se debió a la influencia del *Index* romano en 1559 por primera voluntad del pontífice Pablo IV, que por mandato del Papa Pío IV se reforzó en 1564 para toda la catolicidad en el *Índice tridentino*. Aun así, en Castilla Maquiavelo superó la censura en la de Valdés de 1559, para ser incluido sin paliativos en toda obra e idioma en la versión del *Índice* del Cardenal Gaspar de Quiroga y Vela de 1583. Por tanto, el inconveniente no fue verdaderamente la presión de la Iglesia, ni la limitación de las autoridades civiles para conocer a Maquiavelo en la época del movimiento comunero, sino la imposibilidad de que se conociesen debidamente la literalidad y consecuencias de sus propuestas en Castilla.

IL PRINCIPE
DI NICOLO MACHIAVELLI,
AL MAGNIFICO LORENZO
DI PIERO DE MEDICI.

LA VITA
DI CASTRVCCIO CASTRACANI
DA LVCCA.

IL MODO CHE TENNE
IL DVCA VALENTINO
PER AMMAZZARE VITELLOZZO VITELLI,
OLIVEROTTO DA FERMO, IL SIGNOR PAGOLO,
ET IL DVCA DI GRAVINA.

I RITRATTI
DELLE COSE DELLA FRANCIA
ET DELL' ALAMAGNA.

EX BIBLI
P.M. GERARDI
CAPASSIFLO

M. D. L.

Edición de 1550 del *Il Principe* de Maquiavelo (1469-1527). La obra la concluyó en 1513, circuló como manuscrito hasta su publicación de 1532, es una obra publicada póstumamente.

Las primeras noticas de Maquiavelo son posteriores al tiempo de las Comunidades y, además, lejos de aceptar sus ideas, son criticadas y rechazadas[75]. La imprenta permitió una gran difusión de las obras de Maquiavelo, pero tenemos que recordar que los citados libros de este autor

se imprimieron años después de ser escritos y en la misma Italia. En 1531 apareció la edición que Bernardo Giunti hizo de los *Discorsi* y 1532 en la edición de Antonio Blado de *Il príncipe*. Las primeras traducciones castellanas son tan posteriores que no podrían ni tomarse en consideración[76].

Aunque se fecha entre 1513 y 1519 la redacción de los *Discursos* y *El príncipe,* algunas de las ideas y propuestas de la segunda obra aparecieron adelantadas en la versión manuscrita de *De principatibus* en 1513. No obstante, parece que la circulación de manuscritos italianos no fue fluida en los años que precedieron al levantamiento. Es cierto que se hizo un considerable número de copias en la cancillería florentina, como las debidas a Biagio Buonaccorsi, pero no queda constancia fehaciente de su llegada, recepción y difusión por tierras castellanas. Por tanto, habría que desechar esa influencia directa.

Respecto a la influencia indirecta, solo parece plausible una vía, que no deja de ser alambicada. El conocimiento inicial de *El príncipe* a través de copias italianas manuscritas fue suficientemente amplio como para haber posibilitado un primer plagio de parte importante de su contenido por Agostino Nifo da Sessa en su libro de 1522 *De regnandi peritia*[77]. Interesa particularmente aquí porque, aunque la errónea dedicatoria puede inducir a equívoco, «*Agustini Niphi Medices philosophi suessani De Regnandi Peritia ad Carolum VI Imperatorem Caesarem semper Augustum*», circuló en la Corte ya que estuvo destinado, como acredita la data final «*Carolo VI Romanorum rege imperante*», al mismo Carlos V, a quien ya había dirigido otros escritos desde Nápoles.

Creemos suficientemente esclarecedora de esta cuestión la posición mantenida por Juan Ginés de Sepúlveda. En él concurren circunstancias excepcionales como profundo conocedor de los rudimentos de la filosofía política para el ejercicio del poder, que se acreditará a lo largo de toda su vida pública en soporte del programa imperial de Carlos V, y un conocimiento directo de los textos del florentino por su fructífera estancia en Bolonia y en su Universidad, tanto en el Colegio de San Clemente desde fines de 1515 como en el círculo del príncipe Alberto Pío posteriormente. Si el primer comentarista español fue Sepúlveda, su esfuerzo por una adaptación pragmática de los textos aristotélicos trascendió el ámbito

lingüístico para caer de lleno en el político al afrontar su traducción de la *Política*. Como él mismo reconoció en el Prólogo a su edición crítica de esta obra, al hilo de la imposibilidad de atenerse al arsenal léxico proporcionado por Cicerón para la puesta al día renacentista del texto aristotélico, la necesidad de ajustarse a una renovada concepción en la cultura política permite comprender la pervivencia en ese tiempo de la orientación aristotélica, y aún después si se tiene en cuenta que la publicación final parisina de su *Aristotelis de Republica libri VIII Ioanne Genesio Sepulveda interprete et enarratore* es de 1548. Ni siquiera la debatida afirmación «suele llamarse virtud al poder o facultad inherente a una persona para conseguir un fin cualquiera propuesto», que se ha interpretado como un método, sobre la base finalista del poder, para conservar los Estados con «regímenes depravados» sirve para inclinar el *De regno* hacia la aceptación maquiaveliana de Sepúlveda[78].

Siendo Sepúlveda uno de los conocedores de primera hora de la teoría del florentino, y sin duda el primer comentador español, y estando mucho más interesado en la aplicación de la teoría de Aristóteles que en la de Maquiavelo, se comprende la imposibilidad de afirmar con certeza suficiente la influencia maquiavélica en el planteamiento ideológico en el tiempo de la revuelta comunera para ninguno de los bandos. Por ello hay que entender más tardía la afición del Emperador a la lectura personal de la obra del florentino, cuando algunos de sus libros eran conocidos, editados y buscados en toda Europa. Esta atracción sobre la obra de Maquiavelo está, además, expresamente aludida respecto a los *Discursos* y no a *El príncipe*, como se desprende del privilegio real de 1550 que antecede a la publicación mencionada de *Discursos de Nicolao Machiavelli. Dirigidos al muy alto y poderoso señor don Philippe, príncipe de España, nuestro señor*. MDLII. Apud Guilielmum De Millis. Por ese documento que justifica pasada la censura del Consejo Real sabemos que en primera persona «Nos para nuestra recreación leemos algunas vezes en un libro intitulado los discursos de Nicolao Machiaveli… por ser muy util y provechoso para cualquier principe». Mediado el siglo, un Carlos V seguro de su poder regio reconoció que consultaba el texto de Maquiavelo[79], pero esta afirmación y uso no puede llevarnos a afirmar que treinta años antes había comenzado ese conocimiento, cuando ni el Emperador ofrece pista alguna sobre ello, ni

habían circulado los textos de Maquiavelo, siquiera en ediciones en italiano hasta al menos una década después de concluido el conflicto de las Comunidades.

En consecuencia, sería un error situar el movimiento comunero en las grandes formulaciones teóricas entre el erasmismo y el maquiavelismo. Sus nombres serían una referencia cronológico-cultural y nunca doctrinal. Ni siquiera en el caso del humanista neerlandés, aunque es más complejo el análisis de la influencia de Erasmo por tres cuestiones: su conocimiento en España, la especial relación con Carlos I de la *Institutio Principis Christiani* y una impronta irenista tan difícil de conciliar con la contundencia del enfrentamiento ciudadano, que cobra pleno sentido la impresión de que no escribía obras de filosofía política, sino escritos morales, aunque fuese su militante *philosophia Christi*, tan apta para la política de la Edad Moderna española[80]. Este último rasgo resulta de enorme importancia, porque muestra su deseo de aspirar a influir en la forma de gobernar de Carlos, ascendiente mucho más duradero que el de los consejeros que rotarán a lo largo de su reinado, tal vez aspirando a lograr en el hijo lo que con el *Panegyricus ad Phillipum Austriae Ducem* no había conseguido con el padre, Felipe el Hermoso, durante el tiempo en que se preparaba para ser rey consorte de Castilla.

En relación con el primero de esos aspectos, no es tan simple desechar su posible influencia como la de Maquiavelo atendiendo a su desconocimiento generalizado en tierras peninsulares. El expediente no es tan sencillo, aunque exige precisar la difusión de las ideas pues, como se ha visto, citar a un pensador no es en la política del primer tercio del siglo XVI garantía o sinónimo de pericia en el manejo de sus ideas[81].

En la balanza hay que situar tanto el conocimiento del pensamiento de Erasmo en círculos eruditos próximos a la Corte, como la tacha de elitismo con que los actores políticos castellanos acogieron todo lo flamenco. En un plato de esa balanza su reconocimiento indiscutible entre los teóricos principales del momento. Marcel Bataillon data en 1508 el comienzo de su notoriedad internacional. Es decir, que cuando acomete la tarea simultánea de enfrentarse a la *Querela pacis* y la *Institutio*, entre 1515 y 1517, es ya un pensador reconocido cuyas ideas fluyen por espacios políticos muy diversos. En el otro plato de esta imaginaria balanza, la minoritaria apuesta

irenista, el cambio de contexto desde el Carlos de Gante hasta el Emperador de las Comunidades, la disolución de las ideas erasmistas en un conjunto heterogéneo de influencias doctrinales y, finalmente, la oposición hispánica intransigente desde la ortodoxia más plana, que dio con sus obras en el *Index*, a pesar de su oposición a la Reforma, aunque mucho antes había tenido ya detractores como Diego López de Zúñiga y sus *Annotationes contra Erasmum Roterodamum* publicadas en Alcalá en 1520.

La *Institutio* resultó fuente de conocimiento y aprendizaje de la política para príncipes y también para humanistas, con la ventaja sobre otros tratados de ser más fácil de comprender y, por tanto, de utilizar, citar y aplicar. Con el mismo propósito metodológico seguido para las ideas de Maquiavelo, hemos de indagar en las fechas de recepción de las ideas erasmistas en España, sobre lo que existe no poca bibliografía. Porque no se trata tanto de averiguar si hubo una influencia de Erasmo, sino de hasta dónde llegó y cuándo se dejó sentir. Por no mencionar una cuestión que excede de nuestro propósito, como es la de precisar qué Erasmo llegó, habida cuenta de su permanente inquietud intelectual y de la evolución personal en varias de sus posiciones. Convencionalmente aceptemos que hablamos de un Erasmo de madurez y fijemos el canon de sus propuestas en las de *Educación del príncipe cristiano*, esto es, un Erasmo que se había encontrado ya con Jean le Sauvage[82] y había depurado a lo largo de una década de reflexiones, su primer encuentro con la ética política del *Enchiridion militis christiani*.

Respecto a la primera cuestión, la del alcance del erasmismo, fue indudable en círculos destacados de la Corte, no necesariamente mayoritarios, pero sí selectos e influyentes. Por ello, la cuestión es si también influyó directamente en las ideas del propio Emperador[83], en particular, sobre su forma de entender la primacía del Imperio sobre sus otras posesiones territoriales. Se ha subrayado la corta duración del ciclo erasmista en España, pero no se ha puesto en duda ni su intensidad ni su relativa pronta llegada. La primera edición de la *Institutio* está ya en la corte castellana a comienzos de 1518[84]. Aunque el propio Erasmo reconoce que sus avances más firmes en tierras españolas no se producen inmediatamente, siendo menos conocido en el momento de las Comunidades que apenas unos años después[85]. Marcel Bataillon afirmó que

es entre 1522 y 1525 «cuando nace el erasmismo español», relacionándolo precisamente con la derrota comunera[86], con una cierta parcialidad, al menos en lo que se refiere a su pensamiento político, por lo que aquello que le parece paradójico, en realidad, encierra una comprensión incompleta del uso de las ideas políticas erasmistas en el enfrentamiento de las Comunidades. Cuando escribe, «España, en esos días que acaba de pasar por una grave crisis política y social, es extrañamente permeable a una palabra que halaga sus tendencias universalistas y que llega de Alemania», probablemente Marcel Bataillon tuviera en mente solo lo que a su juicio constituiría una previa falta de difusión extensa en el bando comunero, porque la recepción del erasmismo no podía ser más amplia en el carolino, desde el propio Emperador hasta le Sauvage y Gattinara. Basta en el caso de Carlos V, a fin de sostener una preocupación y un recuerdo personalísimo del rey, mantenido en todos esos años, relacionar varios datos incontestables, desde su recepción personal de la *Institutio* en julio de 1516 hasta, al menos, la carta del Emperador a su tía la archiduquesa Margarita de Austria fechada el 22 de agosto de 1523, en la que establecía lo necesario para que el pensador cobrase su pensión[87]. Podría decirse que el interés no fue solo del rey, sino de todo el entorno de los Habsburgo, pues no hay que olvidar que la segunda edición de la *Institutio* de Basilea, con su nuevo prefacio, no está dedicada a Carlos, sino a su hermano Fernando, que siempre portaba un ejemplar consigo y fue su sucesor en la corona imperial.

No se puede a la vez proclamar la influencia de Maquiavelo y Erasmo sobre las ideas y los argumentos políticos del tiempo de las Comunidades, como si sus propuestas fuesen conciliables, pues eran antitéticas[88]. En Erasmo la obligación primordial, fundante de toda su visión de la potestad, es procurar el bien común al conjunto de los súbditos de todos sus territorios. Bien común que concierne a la benevolencia y a la felicidad de la república[89], con lo que no puede quedarse en el estrecho círculo de los aledaños del poder, sino que ha de alcanzar a todos, a fin de ser ejemplo de colaboración en el mantenimiento del reino: «*Princeps vel ob hoc ipsum cavere debet, ne malus sit, ne tam multos exemplo suo reddat malos*»[90]. Hay un principio conservativo en el buen gobierno: «*nulla tyrannis tam munita fuit, quae diu constiterit. At quoties Reipublicae status in tyrannidem degeneravit, toties in exitium properasse compertum est*»[91]; el

mal gobierno siempre tiende a su disolución, por muchos medios, incluso los coercitivos, que se empeñen en su mantenimiento. Para ambos bandos resuena como un estruendo una obligación mutua de orientar las acciones del príncipe y de su pueblo al bien común, pretiriendo expectativas propias: «*quod unum oportet spectare Principem in administrando, id unum oportet spectare populum in Principe deligendo, nimirum, publicam commoditatem, procul ablegatis privatis affectibus*»[92].

Más allá de esta base de general utilidad, cada bando toma los apuntes que mejor convienen a sus intereses, como ocurrió no solo con Erasmo, sino con todo ascendiente doctrinal. Son tres las influencias principales del pensamiento erasmista que se tienen en cuenta, como telón de fondo en el que se imbrican ideas políticas más antiguas. Podría decirse que Erasmo imprimió en ellas un barniz de renovación, más que de novedad. Trató cuestiones tan atemporales como la libertad y la tiranía con una visión de plena modernidad. Los comuneros recogen las impresiones de la libertad y la lucha contra la tiranía tanto como los realistas el papel dirigente del príncipe. Veamos algunas derivadas de estos tres aspectos en el fragor del enfrentamiento teórico.

Sobre el concepto de libertad y sobre la actualización de la noción aristotélica de tiranía volveremos al tratar cada uno de esos aspectos en la posición concreta comunera. Ahora es necesario anunciar que la exigencia de libertad en el obrar político por parte de Erasmo tiene la necesaria correlación con el requisito de la virtud cívica para integrar pacíficamente las posiciones de todos los sujetos políticos en las reglas de gobierno de la comunidad. Así como sobre la tiranía muestra un afán didáctico de gran realismo, sin duda por las graves implicaciones que tenía calificar la conducta del gobernante como de tiránica para poder ser combatida en nombre de la virtud, en relación con la libertad resuenan los ecos del idealismo platonizante.

La libertad política es la vara con la que se puede medir la adecuación del gobernante y no solo la capacidad de intervención de la comunidad en las cosas que le son propias. Las primeras influencias del erasmismo, dirigidas primariamente a moldear el comportamiento del príncipe, plantearon una inusitada utilidad para los comuneros, aunque no faltaron

detractores del erasmismo en sus filas, tanto por razones de índole teológica como por la relación original flamenca con el Emperador.

En el bando carolino, en cambio, pesaba más la visión providencialista extendida sobre todos los aspectos del gobierno monárquico, desde la designación del príncipe, que venía a cerrar en falso el inconveniente jurídico de la proclamación real en vida de la reina Juana, hasta el acierto de sus políticas. Pues Erasmo abarcaba el providencialismo designativo y el gubernativo, dado que el príncipe es *imago Dei*: «*Deus ut pulcerrimum sui simulacrum in coelo constituit solem, ita inter homines evidentem ac vivam sui collocavit imaginem, Regem*»[93], el rey se equipara entre los hombres a la imagen de Dios en el firmamento; el rey es un reflejo palpable de Dios. Por el contrario, el pueblo es proclive a la rebelión: «*populus suapte natura tumultuatur*»[94], y lo es por su propia naturaleza, lo que introduce un elemento de naturalización del poder político que preordena la sociedad civil.

Con todo, el mayor rendimiento del erasmismo inicial en la confrontación teórica de las Comunidades se lo proporcionó al bando realista para la defensa de la naturalidad y a la vez de la racionalidad de la monarquía entre todas las fórmulas de gobierno posibles, asiéndose estrechamente al magisterio aristotélico de forma expresa, en el epígrafe *Monarchia ex Aristotele* del capítulo I de la *Institutio*, «*cum multae sint formae Rerumpublicarum Philosophorum omnium ferme consensus est, saluberrimam esse Monarchiam*».

Ahora bien, en este punto, Erasmo se aleja del idealismo que subyace en toda su obra para introducir un punto de escepticismo anclado en el realismo. Sobre la base de la experiencia parece alejarse el ideal del rey sabio y virtuoso a la vez, que hiciese tolerable una forma monárquica pura. La solución pragmática es optar por el punto medio. «*Si Princeps contingat omnibus absolutus uirtutibus, optanda sit pura ac simplex Monarchia, uerum quando id haud scio an umquam contingat, quin potius magnum et exoptandum, si detur mediocris*». El *tópos* de la mediocridad en las formas políticas estará presente en la tratadística española hasta el final del siglo XVII, por supuesto, no por la vía de la hispanización de este postulado erasmista, sino por tomarse directamente de los consejos aristotélicos, hasta el punto de formularse como el tópico recurrente de la *aurea mediocritas* en

los tratados desde la época de Felipe III. En este momento es aún un reflejo de la propuesta de Aristóteles, sin necesidad de adaptación al contexto hispánico de la conservación y aumento de la monarquía.

Es más, Erasmo se refiere expresamente al espinoso tema del pago de impuestos al rey cuando se extiende sobre la obediencia debida al gobernante: «*ne te fugiat, quidquid in Euangelicis aut Apostolicis litteris de tolerandis dominis, de parendo Praefectis, de honorandis Regibus, de pendendo tributo dictum est*».

Después de haber mencionado algunos fundamentos erasmistas (o al menos su aprovechamiento para el debate de ideas de las Comunidades) referidos a la libertad y la forma de gobierno, señalemos que un recurso peculiar a la forma mixta es acogido por Erasmo como aplicación práctica de la buena mediocridad. No puede ser más claro y directo: «*ut nunc sunt res hominum, praestiterit Monarchiam Aristocratiae et Democratiae admixtam temperari diluique, ne quando in tyrannidem erumpat, sed quemadmodum elementa vicissim sese librant, ita simili moderamine consistat Respublica*». No se enfrenta a un problema de posibilidad teórica de sostenimiento de una forma pura de monarquía, sino a las imperfecciones que en esta introduce la naturaleza humana. La consistencia de la república deviene inmediatamente del equilibrio.

## 4. UN CURIOSO PARALELISMO HISTÓRICO

En consecuencia, el magisterio compartido y el ascendiente teórico principal era el que proporcionaba Aristóteles con su *Política*, sobre la que se insertaban de manera poco trabada y hasta con ciertas incoherencias y muchas inconsistencias algunas ideas de otros pensadores.

Se puede trazar un paralelismo, salvando las distancias, entre las circunstancias que vivió Aristóteles cuando compuso la *Política* y el movimiento de los comuneros. El rasgo común es que vivieron y desarrollaron sus ideas políticas en un régimen monárquico, contemplaron cómo esa monarquía se extendía, se convertía en un imperio y concentraba el poder en una persona, el rey, ayudado por un grupo de colaboradores que formaban una auténtica oligarquía. Desarrollaron sus vidas en una encrucijada crítica para los hombres de Grecia y de Castilla. Para

Aristóteles fue el momento en el que se quebró el horizonte vital, político y social genuino griego que era la πόλις frente al imperio alejandrino. Para los comuneros, la llegada de la nueva dinastía de los Habsburgo suponía que Castilla quedaba diluida en un proyecto de Imperio europeo que le era ajeno. Aristóteles intentó responder a este cataclismo mediante una reformulación de los principios de la política en clave antropológica: el hombre es por naturaleza un animal social, es decir, su modo de ser exige vivir con otros, convivir con los demás para hacer realidad una tendencia natural, la participación activa en la vida política de su comunidad[95]. La única organización social que permitía realizar estos ideales políticos era la πόλις, una realidad que había ido perdiendo su carácter y desvirtuándose durante un siglo y que, en tiempos de Aristóteles, no cumplía la misión que se le había asignado y que justificaba su existencia. La respuesta de los comuneros fue reivindicar una mayor y más intensa participación del pueblo, del común, en el gobierno de la comunidad, expresado en la fórmula de que el reino mande al rey y no el rey al reino.

En la πόλις, la forma de Estado y de gobierno debía ser la democracia, porque todos los que tenían la condición de ciudadanos podían y debían participar en la vida política. El poder en el régimen democrático residía en el pueblo —δῆμος— compuesto por ciudadanos libres. En la democracia todos los ciudadanos eran iguales, nadie prevalecía sobre otros, excepto cuando desempeñaba una magistratura para la que se era elegido. Por otra parte, el ciudadano obedecía y se sometía a la ley porque la estiman objetiva y porque no está condicionada por los caprichos y los cambios humanos. Si la ley se convierte en un instrumento cambiante pierde su autoridad y, por ende, su capacidad para imponer su observancia. Así se convierte en un instrumento inútil para ordenar la vida política, y se transforma en un arma arrojadiza para que unos ciudadanos sometieran a otros a su voluntad. De esta manera se pervierte el sentido profundo del derecho, νόμος, griego.

Los comuneros vivieron y se sublevaron contra el sentido patrimonial del poder que esgrimía la nueva monarquía. Para Carlos I el Reino de Castilla constituía una parte de su heredad, de su patrimonio personal, y podía regirlo y gobernarlo como quisiera. Esta actitud contravenía las leyes tradicionales de Castilla y alentaba la conformación de una oligarquía que

ayudaba y colaboraba con el rey. Los castellanos se consideraban orillados en todos los asuntos de Estado, «Carlos… lo dejaba todo al arbitrio de unos pocos extranjeros que decretaban y gobernaban las más de las cosas, más por su propia comodidad que según la costumbre de nuestra república»[96]. Se sintieron maltratados como si fueran sus enemigos ante los que tenía que tener prevención y combatir: «los grandes y pequeños destos Reynos generalmente se quexan diziendo que han sydo tratados de v. al. [Vuestra Alteza] como si fuessen turcos y no subditos suyos»[97]. Esta actitud tanto del rey como de sus colaboradores exasperó y soliviantó a los castellanos. Además, se les exigió una contribución especial para sufragar los gastos ocasionados por la elección como Emperador. Frente a esta situación, los comuneros reivindicaron los derechos tradicionales de los súbditos del monarca. La supremacía de la comunidad y del reino sobre el rey. Para conseguir este objetivo tenían que institucionalizar la representación del común, del pueblo, en los órganos de gobierno, por ejemplo, en las Cortes.

La πόλις garantizaba la sociabilidad y el desarrollo pleno del ser humano como «animal social y político», evitando la pugna constante entre los miembros del cuerpo político. La πολιτεία, ordenamiento jurídico de la πόλις, organizaba la convivencia ciudadana y generaba la concordia y la armonía entre los ciudadanos, πολίται, para garantizar la coordinación de proyectos y esfuerzos y la cooperación entre ellos para conseguir realizarlos. De esta forma se impedía que en la sociedad política prevalecieran los intereses personales, o de grupos concretos, sobre los intereses generales y el bien de todos.

Del mismo modo, el reino se constituyó para proteger a los seres humanos, éstos se declaraban súbditos de un rey y se comprometían a ayudarle, auxiliarle y aconsejarle en los asuntos de la comunidad. Por su parte, el monarca gobernaba y protegía a sus súbditos. Unos y otros se necesitaban. La armonía se quebró cuando entre el súbdito y el rey apareció un grupo de oligarcas que trataron en nombre del monarca de gobernar y aprovecharse de ellos. Esto provocó la rebelión contra los representantes del monarca y generó la ruptura de la unidad social y política. La reivindicación de los comuneros del nombre de Comunidad para su movimiento muestra la importancia que le dieron a una forma política parecida o, mejor dicho, que

imitaba a la πόλις, donde el ser humano realizaba sus proyectos y perfeccionaba su vivir conviviendo con otros seres semejantes a él.

El imperio de Alejandro es el final de una larga confrontación entre los griegos y los persas. El monarca macedónico construyó un efímero imperio universal que desbordara los límites de la Península Helénica aniquilando la monarquía aqueménida. Aristóteles vivió todo esto, reflexionó sobre el futuro social y político mejor y posible para los seres humanos y descartó el imperio como forma de organización. Optó por algo más modesto, pero a escala humana, una πόλις en la que todos se conocieran. Una comunidad en la que no existieran dominadores y dominados, una pequeña extensión territorial hecha según las exigencias antropológica gobernada por los mismos ciudadanos, en paz, colaboración y cooperación con otras πόλεις. Estas aspiraciones e ideas quedaron plasmadas en la *Política*, un libro que se lee y se comenta en épocas de crisis, para buscar soluciones a esos momentos difíciles de la humanidad o de un territorio.

La elección de Carlos I en 1519 como Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico impulsó a la monarquía de los Habsburgo a construir un imperio universal, el primer imperio de la era moderna. Los comuneros querían un rey asentado en su reino, limitando su acción a una comunidad, que elegía a sus representantes políticos en las instituciones del Estado entre todos los ciudadanos. Los comuneros fueron los defensores de una estructura política realizada según la escala y las exigencias humanas, gobernable e integradora de la diversidad social y cultural, ajena, o por lo menos, no dependiente de un imperio, sino vinculada a un pacto suscrito con un monarca con el que formaban una unidad política y territorial llamada reino[98].

Las ideas políticas y los movimientos sociales son inseparables de las circunstancias históricas en las que vive el pensador o un líder o un pueblo. El primero como teórico no está atado o condicionado por su tiempo, pero reflexiona sobre una realidad vital y social que contempla, que vive todos los días. El líder o el pueblo actúa sobre esa realidad para cambiarla por otra mejor o diferente, animado y justificado por las ideas del pensador. Los griegos concibieron la πόλις como el ámbito en el que se desplegaba su vida de una manera integral. A cada uno le correspondía en ella un lugar definido por una función determinada, en una vida en común regulada por una

constitución política que era algo más que una estructura jurídica, era el modo de vida propio de cada ciudad que garantizaba su existencia individual en común dentro de un grupo. Para los comuneros el reino, la comunidad, era un espacio que debía cumplir las mismas exigencias que la πόλις, un lugar en el que se desarrollaba la vida con otros, se convivía porque se tenían proyectos para compartir y hacerlos realidad.

Aristóteles en sus reflexiones políticas trató de restaurar la razón práctica aplicada a los asuntos humanos. Los comuneros trataron de realizar unas reformas que impusieran racionalidad en la actuación del monarca y en el desempeño de los cargos públicos. Las dos flechas apuntaban a la misma diana: el fomento y la consecución del bien común y el establecimiento de una forma de gobierno justa y participada por los ciudadanos/súbditos[99].

El gobernante debía actuar de forma justa y observar un comportamiento ético que busca el bien de todos y no el suyo particular[100]. Lo que observaron tanto Aristóteles como los comuneros, es que en sus encrucijadas históricas los gobernantes buscaban su bien particular, antes que el del cuerpo político y de la misma πόλις y del reino. Esta situación provocaba una permanente inseguridad de los regímenes políticos, que es en definitiva la de la propia comunidad política humana[101]. Esto es un tema crucial que recorre toda la *Política* y constituye una de sus máximas preocupaciones.

Tanto Aristóteles como los comuneros comprobaron que la inestabilidad social y política era endémica y afectaba a todas las constituciones políticas. Las revoluciones y las disensiones no resolvían los problemas, más bien los agravaban y constituían una amenaza continua para el ideal de bien vivir, e incluso para la más simple forma de convivencia ciudadana. Esta inseguridad de los regímenes y de las comunidades políticas transformaba la convivencia en precaria. Así pues, lo primero que se propusieron no fue buscar el régimen ideal, sino algo más modesto, la seguridad. Un régimen una vez establecido tuviera posibilidades de seguir existiendo, porque su constitución y sus leyes eran obedecidas por todos los ciudadanos y garantizaban la efectiva participación de todos en el gobierno.

Estas ideas fueron analizadas, comentadas y difundidas por pensadores de la Edad Media y de la primera Edad Moderna. El Estado surgido en el siglo XVI se caracterizó porque sucedió al sistema feudal que había

fragmentado excesivamente el territorio. Su rasgo más importante es que la soberanía se ejercía sobre un ámbito territorial concreto[102]. El territorio y la soberanía son dos realidades indisociables, unidas, no existe distinción alguna entre ellas. El soberano tiene que someter a todos los súbditos que se encuentran en el territorio con una ley que es la misma para todos, pero que se aplica mediante un aparato estatal coactivo, si es necesario, usando la violencia.

La estructura política en la Edad Moderna fue dual caracterizada por la tensión territorio-centro, que se resolverá mediante la creación de una administración central al servicio de los propósitos, los proyectos y la misión del soberano. La aristocracia desempeñará los cargos que se van creando. De este modo, la nobleza territorial de la Edad Media se convirtió en nobleza cortesana —no urbana— servidora del rey, que va a gobernar a través de ella un amplio territorio manteniendo, o imponiendo, una cierta uniformidad que en la mayoría de los casos fracasó, porque la nobleza no adscribió o no aceptó el papel de ser cómplice y servidora de la gestión administrativa. El intento de unificar los centros de poder y de toma de decisiones produjo importantes retrasos en el desarrollo económico de las ciudades y, en definitiva, de los reinos.

En este contexto los pensadores y los líderes políticos buscaron las ideas y los ejemplos contenidos en la *Política* para intentar desarrollar una ciencia política autónoma, capaz de entender y conducir a buen término los cambios sociales, políticos e históricos que se estaban generando en la sociedad en la que vivían.

No puede extrañar que algunos profesores y clérigos partidarios del movimiento de las Comunidades volvieran su mirada a Aristóteles como fuente de inspiración. Ellos eran súbditos en un reino del que se sentían orgullosos, vivían en unas ciudades que comenzaban a despegar económicamente y que políticamente iban adquiriendo relevancia. Carlos I impuso un nuevo proyecto político que desbordaba su horizonte social, económico y cultural, y se proyectaba en un Imperio universal cuyo centro era Europa.

En la monarquía imperial carolina Castilla, como se ha dicho, se convertiría en una pieza más de un complicado puzle, formó parte de él como un elemento funcional unido artificialmente al cuerpo, pero que no se

llega a integrar. Los castellanos y, por extensión, los españoles, no admitían que su rey-emperador primara al Imperio por encima del reino. Reivindicaban la independencia y la autonomía de Castilla como entidad política, frente a la dependencia y la sumisión a otra entidad supranacional. En esta actitud algunos autores han visto un rasgo de protonacionalismo[103].

## 5. LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO CLÁSICO SOBRE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Hemos dicho que la comunidad tiene muchas semejanzas con la πόλις. Sobre el término comunidad se ha escrito mucho desde un punto de vista interdisciplinar[104]. Los estudios que se han realizado muestran la polisemia del término y los diferentes sentidos y referencias que tuvo entre los mismos comuneros. José A. Maravall afirmó que «la palabra comunidad, en pleno siglo XV, viene ya referida a un régimen de gobierno popular libre, violentamente establecido contra la potestad del rey»[105].

La palabra comunidad trata de mostrar la existencia efectiva de una entidad política que tiene como fin abarcar a todos sus miembros, integrar sus actividades con el objetivo de conseguir que los fines particulares de cada individuo formen parte de los del conjunto. La comunidad se construye sobre la convivencia cooperativa, coordinada y armónica de los ciudadanos[106]. Estos ciudadanos se sienten libres, iguales y participan en el gobierno y en las instituciones. De esta forma, la comunidad se convierte en autárquica y se autogobierna. La autarquía no hace referencia solo a autosuficiencia e independencia de los recursos e influencias exteriores, sino también a la autonomía, es decir, a la capacidad para darse las leyes propias, en suma, es una expresión de la libertad del súbdito-ciudadano. La comunidad se ordena, tiende y tiene su razón de ser en orden a otras con la que forma un conjunto superior que beneficia a todas. Autarquía y libertad se relacionan estrechamente. La autarquía es un principio de sí, es decir, ser libre para autodirigirse a un fin querido con los medios que se tienen en cada momento. José A. Maravall resume con estas palabras el sentido de la Comunidad, «es tanto como régimen de libertad y ambas cosas significan, por consiguiente, gobierno de muchos y gobierno voluntario o, lo que es lo

mismo, basado en la voluntad de los gobernados, gobierno por consentimiento democrático»[107].

La primera condición de un súbdito para considerarse sujeto de pleno de derecho y partícipe activo en el gobierno de la comunidad política y social, es ser libre y gozar de los beneficios y de los privilegios que le concede la libertad. El hombre libre es el que determina cómo quiere conducirse hacia el fin de su vida, utiliza los medios adecuados para lograr sus objetivos y coordina sus acciones con los demás que conviven con él. La comunidad está formada por hombres libres que acatan la ley, que es la expresión más genuina de la libertad individual de los ciudadanos, los cuales, orgullosos de ella, la respetan y la obedecen[108].

Los seres humanos constituyen una comunidad porque en ella encuentran una seguridad de la que individualmente carecen. La seguridad proporciona al ser humano la posibilidad de decidir libremente, prever. Seguridad y previsión conforman un comportamiento ético concreto, pues libertad y seguridad han de ir, de alguna forma, unidas. De este modo, la cuestión de la seguridad y la estabilidad políticas hunde sus raíces en los recursos personales de la libertad.

La libertad social y política individual en la comunidad se puede concretar en tres momentos[109]:

- La cualidad del hombre que por existir en razón de sí mismo y no en razón de otros dispone de su propia vida inserta en el Estado.
- La libertad respecto del Estado, que consiste en la limitación del poder garantizada por el mismo poder.
- La libertad para y por el Estado, esto es, la participación en el poder gubernativo. En este caso, la libertad no se limita a contener el poder, sino que genera poder, transmutándolo en actividad regulada, y le confiere una forma política duradera.

La libertad individual consistía en el reconocimiento de una esfera propia que la comunidad tiene que respetar, porque los miembros del cuerpo político no dependen de nadie, solo de sí mismos. La libertad política era la libertad jurídica que implicaba la posibilidad de actuación pública bajo el mandato del derecho, conduciéndose como un hombre libre en sentido moral, jurídico y material, en lugar de un vasallo de un señor.

Los excesos del poder gubernativo estaban limitados por las leyes, que los ciudadanos se daban a sí mismos. Por esta razón, los comuneros impusieron una limitación en el desempeño de los cargos[110] y, también, la posibilidad de exigir una rendición de cuentas sobre el ejercicio del poder del político confiado a alguien[111]. Los cargos políticos y las magistraturas no deben ser vitalicios, sino que tienen que desempeñarse durante un período de tiempo limitado, porque «los largos tiempos engendran incomportables daños porque la duración del oficio no sino atrevimiento para el pecado… cuando gobiernan por poco tiempo entre tanto que aprenden a tiranizar ya se les acaba el tiempo para ser tiranos»[112].

La libertad política para participar en el gobierno estaba garantizada por las instituciones en las que se articulaba la comunidad, a las que se consultaba y en las que se tomaban decisiones que afectaban a todos. Por ejemplo, en Valladolid por las cuadrillas, en Segovia y Ciudad Rodrigo se llamaron colaciones, ochavas en Toro, parroquias en Toledo y vecindades en Burgos. La libertad se fundamentaba en la igualdad política, que consciente o inconscientemente, fue una idea profundamente arraigada. El comunero cuando se vinculaba a la comunidad afirmaba su condición de hombre libre y, al mismo tiempo, fomentaba su orgullo de pertenencia a un proyecto político y social que le dignificaba. La libertad política podrá realizarse de una manera efectiva si todos participan del gobierno, así prevalecerá la opinión de la mayoría[113]. El ciudadano-súbdito se caracteriza porque conduce su vida y sus acciones de acuerdo con el sistema político, en este caso la monarquía, y obedeciendo al orden jurídico vigente. La libertad y la igualdad solo se lograrán si todos tienen la posibilidad efectiva de participar en el mayor grado posible y por igual en el gobierno de la comunidad y expresar sus opiniones sobre el mismo. Son las reivindicaciones que constituyeron los fundamentos del orden político democrático: libertad de expresión, igualdad para participar en la vida política, es decir, ισονομία e ισεγορία. Se puede concluir que la comunidad pretendió asentarse, teóricamente, sobre tres principios. La supremacía de la ley, la libertad individual y la igual participación de los ciudadanos-súbditos en el gobierno dentro del marco de las leyes del reino.

La libertad en la πόλις significa tener la posibilidad de participar en el gobierno de la ciudad y ejercer la libertad tanto para elegir como para ser

elegido. El buen uso de la libertad mejora a los hombres y el malo los convierte en peores. Así se muestra el carácter teleológico de la virtud y de las facultades que ella pone en juego: proponerse un proyecto al margen de la virtud es un despropósito, es decir, no proponerse nada, una anulación del saber práctico político.

La libertad de la deliberación a la hora de elegir entre lo que parece bueno o malo es lo que conduce a la virtud o al vicio. Así se enlaza con la antropología de la *Ética a Nicómaco* de manera plena. El compartir con otros la apreciación de lo que me constituye a mí mismo en mis elecciones y me hace bueno o malo, se realiza mediante la razón. El intercambio con otros de esas elecciones, también se realiza mediante la capacidad dialógica, el λόγος. Esa facultad para comunicarse es un requisito necesario para establecer la convivencia humana[114].

Toda comunidad se rige por costumbres, normas, leyes y una constitución política. Este conjunto normativo que conocemos como ordenamiento jurídico llega a ser expresión de la libertad individual de los ciudadanos, los cuales, orgullosos de ella, la acatan, la respetan y la obedecen. La seguridad y la estabilidad políticas hunden sus raíces en los recursos personales de la libertad. El ciudadano se rebela contra la ley si ésta lo oprime, limita su libertad y genera división social en facciones políticas enfrentadas cuyas posiciones son irreconciliables. Entre los comuneros la ley que no fomentaba la participación es calificada de tiránica. En cambio, ellos propusieron un cierto régimen democrático, con todas las limitaciones que tiene utilizar este término el siglo XVI.

Para Aristóteles, en las democracias el elemento soberano es la multitud[115] carente de bienes[116]. Otro rasgo definitorio, en orden a las condiciones y al fin, es la libertad[117]. En la democracia los pobres y libres ejercen la soberanía[118]. De aquí se desprende un tercer rasgo de la democracia: la igualdad, concretada en el poder soberano de la muchedumbre para elegir y llegar a acuerdos[119].

La libertad política debía estar garantizada por la ley y las instituciones en las que los ciudadanos participan. La igualdad individual se daba en todos los nacidos. Incluso en algunas ciudades los hijos ilegítimos eran ciudadanos. La democracia no restringía este derecho[120]. La igualdad política se alcanza si todos los ciudadanos pueden asistir, hablar en las

asambleas y, además, pueden acceder a las magistraturas[121]. Para garantizar la igual participación de todos en ellas y evitar que la falta de recursos económicos fuera un motivo de discriminación política para los pobres, el Estado democrático ofrecía una indemnización a todos los que le habían servido.

El tercer momento clave del sistema democrático es la soberanía popular. El pueblo es el soberano absoluto en todos los asuntos concernientes a la πόλις. Esta idea está recogida en una carta que el Almirante de Castilla, Fadrique Enríquez, escribió a los comuneros. «quel reyno mande al rey: y no el rey al reyno»[122]. En el sistema democrático prevalece la opinión de la mayoría numérica. No importa la calidad del individuo[123]. La función deliberativa es ejercida por todos los ciudadanos reunidos, que discuten sobre todas las cuestiones[124], tal como se hacía en las asambleas de las ciudades de la Comunidad.

Respecto a las magistraturas[125], el criterio democrático consiste en que todos sus titulares se elijan entre todos los ciudadanos, la única condición es que las desempeñen los hombres libres[126]. Una cualidad de la democracia es la brevedad del mandato y la necesidad de establecer un límite temporal. Los comuneros propusieron, como se ha visto, limitar el desempeño público de los cargos y oficios no sean perpetuos y, además, se realice un juicio de residencia terminado el mandato[127].

Un régimen político en el que todos los ciudadanos, o súbditos, participan en el gobierno de forma activa se fundamenta en la creencia de la existencia de una igualdad entre las clases sociales (entiéndase en este momento estamentos) y, por tanto, considerar a éstas como semejantes. La libertad podrá realizarse mejor si todos participan del gobierno en la mayor medida, pues así prevalecerá la opinión de la mayoría[128]. Además, esta forma de Estado y de gobierno se basa en una constitución que respeta la justicia, considera que los derechos y las leyes son los mismos para todos.

Fadrique Enríquez (1460-1538) fue IV almirante de Castilla, IV señor de Medina de Rioseco y III conde de Melgar. Perteneció al importante linaje de los Enríquez emparentado por vía materna con Fernando el Católico. Fue nombrado virrey por Carlos V para intentar aplacar la revuelta que se extendía por toda Castilla. Trató de mediar con los comuneros y sostuvo con ellos unas conversaciones para que depusieran su actitud. Sus dominios de Medina de Rioseco sirvieron de refugio seguro para el Cardenal Adriano y otros importantes nobles del bando realista.

Una de las exigencias esenciales de los comuneros fue incrementar la participación política de los ciudadanos en el gobierno del reino. Esta reivindicación se basó en la idea de que los súbditos debían ser considerados seres humanos libres e iguales a los demás. Este

reconocimiento permitía asumir la responsabilidad de ejercer un cierto control sobre el ejercicio del poder político y el desempeño de los cargos públicos a través de las instituciones, por ejemplo, de las Cortes o de los consejos u órganos de gobierno establecidos en cada ciudad. En suma, se pretendía que el súbdito tuviera unos cauces institucionales para participar en el gobierno de su comunidad y, por ende, del reino.

El régimen que proponían los comuneros se asemeja a una *mesocracia*[129], que es una mezcla equilibrada de un gobierno de los ricos y de los pobres, entre riqueza y libertad. Es una forma constitucional que se consideró recta porque al poder del pueblo se sumó el gobierno de todos los hombres libres con recursos y el tiempo suficiente para ocuparse de los asuntos públicos. La mesocracia se basó en las ideas expuestas por Aristóteles[130]. En ella se consideraba ciudadano, en terminología aristotélica, el que es capaz de llegar a mandar[131]. En tiempos de la revuelta de las Comunidades el debate se centró en procurar que todos los miembros de la comunidad tuvieran los mismos derechos a participar en los asuntos públicos, en los debates políticos[132] y cumplieran con las obligaciones inherentes a la condición de miembro del cuerpo político. Pero también se planteó qué forma de Estado y de gobierno eran las más adecuadas para desarrollar la vida en el reino de una manera pacífica, cooperativa, coordinada y armónica con otros y para todos.

Para concluir, se puede afirmar que, no cabe duda de que las ideas, los ideales y los proyectos de los comuneros están muy influidos por la filosofía y el pensamiento político de Aristóteles. El pensador griego trató de justificar el origen de la comunidad política, y explicar cuál entre todas las ensayadas por los hombres era la mejor. No olvidemos que fue testigo del triunfo de la monarquía macedónica y de la consolidación del imperio alejandrino, dos formas políticas que eran extrañas al mundo helénico. Él apostó por el desarrollo temporal del modo de ser del hombre: primero en la familia es social, se hace sociable en la aldea y termina siendo político en la πόλις. El hilo que une estos tres momentos es la capacidad dialógica del ser humano para tener asuntos en común, que convierte el espacio material de una πόλις en el lugar natural y perfecto, en el más adecuado, no solo para vivir, sino para realizar un ideal superior, vivir bien. El convivir perfecciona al mero vivir. Ser con otros enriquece el modo de ser y estar del ser

humano. Este bien vivir alude a un tema central en la vida humana: la consecución de la felicidad. Si el ser humano se juega la felicidad en la organización correcta y adecuada del espacio político y sus instituciones, la estructura que crea tiene que ser capaz de regular y ordenar todas las vidas hacia el fin de la política encauzando la existencia, las inquietudes y los proyectos de los ciudadanos, delimitando el camino que deben seguir la coordinación sus esfuerzos en un proceso de cooperación que perfecciona y mejorar al propio ser humano.

Si la armonía social se rompe, la vida comunitaria se ve amenazada por la disolución y a punto de extinguirse, como sucedió en las guerras de las Comunidades. Para Aristóteles la πόλις como modelo e ideal político había periclitado y cedido su hegemonía al poder concentrado en una persona, pero en la *Política* no hay resignación, sino ilusión por reverdecer el modelo mejorado y depurado de los errores que le condujo a su colapso, porque para el autor lo importante es que la política la realizan los seres humanos, que se relacionan porque tienen aptitudes para ello, y buscan vías para propiciar la participación activa en los asuntos comunes en una síntesis vital en la que ciudadano y política se encuentran indisolublemente unidos y confundidos.

Los comuneros vieron en la comunidad la realización del ideal político que incluía a todos los miembros del cuerpo social y los convertía en elementos activos de la comunidad. Ésta, como la πόλις, está asentada sobre tres elementos, el territorio, es decir, el reino en el que desarrollan la existencia todos los seres humanos; los súbditos-ciudadanos que son elemento activo que dan vida y confiere sentido al reino y al espacio material y, finalmente, las leyes que regulan las relaciones entre los miembros del cuerpo político y de éstos como el poder legal y legítimamente constituido. En consecuencia, el planteamiento aristotélico constituyó el fundamento teórico que justificó la lucha por conseguir la libertad individual y política de los castellanos, dentro de una forma de Estado y de gobierno caracterizada por la participación ciudadana, regida por el imperio de la ley buscando la justicia y la igualdad. Todo lo contrario de un régimen político en el que el poder se concentraba en una persona apoyada por un reducido número de consejeros que formaban en torno a la figura del rey una auténtica oligarquía excluyente, que actúa solo en provecho propio en perjuicio de bien común.

Los comuneros y sus representantes en las Cortes y Junta General del Reino no constituyeron nunca una oligarquía, porque no buscaron su interés personal o realizar proyecto y reformas que beneficiaban a unos pocos, como solía actuar la nobleza que deseaba siempre su beneficio y ventajas para sí misma en cada acción, sino solo lo mejor y más conveniente para el reino y para el rey[133] . Por esa razón los ejércitos comuneros se autodenominaron los ejércitos del bien común[134], que lucharon por cambiar los aspectos negativos del gobierno de Castilla, ordenar y mejorar la vida política y social del reino[135].

---

1 Sobre los matices de cada orientación ver Maximiano Trapero, «De la filología a la lingüística y de la lingüística a la filología», *Philologica Canariensia*, 2/3, 1997, pp. 515-523.

2 Cornelius Grapheus, *De magnificentissimis urbis Antverpiae spectaculis Carolo Imperatore designato aeditis*, Michiel Hillen van Hoochstraten, Antwerp, 1519 y *Divi Caroli imp. caes. opt. max. desyderatissimus ex Hispania in Germaniam reditus*, Michiel Hillen van Hoochstraten, Amberes, 1520.

3 Juan Luis Vives no solo con *De concordia et discordia in humano genere*, sino particularmente en cuanto toca cosas que afectan a España en *De Europae dissidiis et bello túrcico*.

4 Alfonso de Valdés con *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* y *Diálogo de Mercurio y Carón*.

5 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 348.

6 Pablo Fernández Albadalejo en el prólogo de José María Iñurritegui Rodríguez, *La gracia y la república: el lenguaje político de la teología católica y «El príncipe cristiano», de Pedro de Ribadeneyra*, UNED, Madrid, 1998, p. 13.

7 Ver Pablo Vázquez Gestal, «¿Qué le pasó al giro lingüístico?: de la narratividad a la interpretación en historiografía», *RILCE: Revista de filología hispánica*, 22/2, 2006, pp. 237-257, p. 241 apuntó esa carencia: «En las dos últimas décadas la historiografía ha pasado por una etapa de crisis muy acusada en la que se ha refugiado en una identidad muy precisa: la narratividad —entendida como recurso formal, no como análisis filosófico—. El grito de Derrida de que "nada hay fuera del texto", que traducido en la práctica implicaba la colocación del lenguaje en el centro de la atención de todos los saberes, parece que sedujo a los historiadores de forma irremediable».

8 Aplicando la previsión de Charles W. Morris, *Signification and significance*, M.I.T., Cambridge, 1964, p. 15 sobre la utilidad de la semiótica en cuanto metaciencia que auxilia a otras disciplinas al depurar las interpolaciones generadas por un uso subjetivo del lenguaje.

9 Miguel Á. Ladero Quesada, *La España de los Reyes Católicos*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 101.

10 Ver el desarrollo de esa relación en José M. Nieto Soria, «La renovación de la historia política en la investigación medieval: las relaciones de poder», en Ángel L. López Villaverde y Joaquín Saúl García Marchante (coords.), *Relaciones de poder en Castilla*, Universidad de Castilla-la Mancha, Cuenca, 1997, pp. 37-64.

11 Las metáforas resultan en general, y quizás más en esta época esenciales para la comprensión del lenguaje y de la acción, que en el caso de los comuneros y ante la necesidad de trasladar su mensaje a capas menos formadas en, también para aclarar el funcionamiento real de la política; ver José M. González García, *Metáforas del poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 12.

12 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, Ioannes Frobenius, Basilea, 1516, cap. I, ep. *Nihil bonum praeter unam virtutem*, s.p.

13 Alonso de Castrillo, *Tractado de República*, cit., p. 27.

14 Ver la síntesis de este proceso en Rafael del Águila, *La senda del mal. Política y razón de estado*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 92-97 el pensamiento implacable.

15 Por su capacidad para contrastar los dos proyectos políticos en lo que se refiere al papel del monarca al frente del reino debe seguirse la evolución del discurso de la realeza al discurso del gobierno monárquico, apegado el primero en la visión de los comuneros a la dimensión personal y el segundo para los realistas a la institucional; en relación con lo asentado del primero en Castilla ver Alejandro Rodríguez de la Peña, «El discurso sobre la realeza en el pensamiento político castellano del siglo XV», en Juan C. Domínguez Nafría y Carlos Pérez Fernández-Turégano (coords.), *Isabel la Católica: homenaje en el V centenario de su muerte*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 111-126.

16 Sobre la adecuación de la expresión opinión pública para este tiempo en Castilla, ver Michele Olivari, *Entre el trono y la opinión. La vida política castellana en los siglos XVI y XVII*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2004, p. 17.

17 Los estudios interdisciplinares entre Historiografía, Lingüística, Lógica y Ciencia Política sobre la Teoría de la Argumentación, véase a título de ejemplos, del itinerario teórico en J. Robert Cox y Charles A. Willard (eds.), *Advances in Argumentation Theory and research*, Chicago, Southern Illinois University Press, 1982; desde Peter T. Geach, *Reason and argument*, Blackwell, Oxford, 1976, hasta Frans Van Eemeren, Rob Grootendorst, y Francisca Snoeck Henkemans, «Argumentation. Analysis, Evaluation, Presentation», *Argumentation* 18, 2004, pp. 489-494; Douglas Walton, *Methods of Argumentation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 2-26, todos ellos han facilitado mucho la comprensión de estos mecanismos a la vez retóricos e ideológicos, para esta época mediante la vinculación entre la semántica política y el léxico del poder monárquico; ver Jean-Claude Anscombre, *Théorie des topoï*, Kimé, París, 1995 y del mismo autor «La Théorie des *topoi*: sémantique ou rhétorique?», *Hermès*, 15, 1995, pp. 185-193.

18 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap. I, ep. *Xenophontis sententia*, s.p.

19 Alonso de Castrillo, *Tractado de republica*, cit., cap. III, p. 25 las dos citas.

20 Salvador Rus Rufino, «Estudio Preliminar», en Aristóteles, *Política*, Tecnos, Madrid, 2017, pp. 44-46.

21 Stephan Haliczer, *Los comuneros de Castilla. La forja de una revolución (1475-1521)*, cit., p. 185: «El apoyo de élite intelectual de Castilla ayudó a que la Revolución Comunera tuviera una dimensión ideológica que la hace claramente distinta de las revueltas medievales y la sitúa definitivamente en la tradición de las revoluciones modernas».

22 Edición facsímil del original que se encuentra en la Biblioteca de la Real Colegiata de San Isidoro. Arisóteles, *Política y Económica*, Universidad de León, León, 1996.

23 Pedro de Osma y Fernando de Roa, *Comentarios a la Política de Aristóteles*, ed. de J. Labajos Alonso, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006.

24 Pedro de Castrovol, *Commentum super libros Politicorum Aristotelis*, Arnaldus Guillermus de Brocario, Pampiloniae, 1496.

25 Juan Ginés de Sepúlveda, *Aristotelis de Republica libri VIII*, Palthenius, Francforti, 1608. Alejandro Coroleu Metget, *Estudios sobre Juan Ginés de Sepúlveda: sus traducciones latinas de Aristóteles*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993. Existe una edición en bilingüe de Francisco Arenas Dolz y Miguel Herrero de Jáuregui publica en 2 vols. en Ginés de Sepúlveda, Obras completas. XVI, Ayuntamiento de Pozoblanco, Madrid, 2013.

26 Diego Pérez de Mesa, *Política o Razón de Estado*, CSIC, Madrid, 1980 edición de L. Pereña.

27 Hans P. Dreitzel, «Reason of State and the Crisis of Political Aristotelianism: An essay on the Development of 17th Century Political Philosophy», *History of European Ideas*, 28/3, 2002, pp. 163-187.

28 Christoph Horn, «Einleitung: Aristoteles und der politischen Aristotelismus», en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen «Politik» von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, J. B. Metzler, Sttutgart-Weimar, 2008, pp. 1-19.

29 Albert D. Menut, *Le Livre de Poliques d'Aristote*, vol. 60, Transactions of American Philosophical Society, Filadelfia, 1970, p. 19.

30 Manuel Danvila y Collado, *El poder civil en España*, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, Madrid, 1886, vol. V, p. 220, para este autor los Capítulos de Valladolid se pueden considerar «la constitución política de las Comunidades de Castilla».

31 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 107-108.

32 Jesús L. Castillo Vegas, *Política y clases medias. El siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987, pp. 127-140.

33 Antonio Ferrer del Río, *Decadencia de España. Primera parte. Historia del Levantamiento de las Comunidades de Castilla 1520-1521*, Establecimiento Tipográfico de Mellado, Madrid, 1850, p. 360: «porque nuestro fin no fue alzar la obediencia al rey nuestro señor, sino reprimir á Xeures y á sus consortes la tiranía; que segun ellos trataba la generosidad de España, mas nos tenían ellos por sus esclavos, que no el rey por sus súbditos» (texto de una carta de Toledo a las demás ciudades para invitarlas a unirse a la Junta). Esta actitud fue estudiada hace años por Fritz Kern, *Derechos del rey y derechos del pueblo*, Rialp, Madrid, 1955, p. 151.

34 Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana nova sive hispanorum scriptorum*, Joachinum de Ibarra, Matriti, 1783, vol. I, p. 382.

35 María D. Asís Garrote, *Hernán Núñez en la historia de los estudios clásicos*, Imprenta Sáez, Madrid, 1977; Helen Nader, «The Greek Commander Hernán Núñez de Toledo, Spanish Humanist and Civic Leader», *Renaissance Quarterly*, 31, 1978, pp. 463-485; Juan Signes Codoñer, Carmen Codoñer Merino y Arantxa Domingo Malvadi, *Biblioteca y epistolario de Hernán Núñez de Guzmán (El Pinciano): una aproximación al humanismo español del Siglo XVI*, CSIC, Madrid, 2001.

36 Enrique Tierno Galván, «De las Comunidades o la historia como proceso», en *Escritos (1950-1960)*, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 313-314 y 324; Joseph Pérez, «L'Université d'Alcalá de Henares en 1520-1521», *Bulletin Hispanique. Mélanges offerts à Marcel Bataillon*, LXIV bis, 1962, pp. 214-222, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI Editores, México/Madrid, 6.ª ed., pp. 328-319; Jesús L. Castillo Vegas, *Política y clases medias*, cit., p. 196.

37 Francisco de Monzón, *Espejo del príncipe christiano*, ms. 8547 BNE, f. LVI rev.

38 Aunque estaban aún lejos las propuestas pioneras de la Política como disciplina académica que se debieron a Cunaeus y Althusius y en Castilla a Sancho de Moncada, y sin entrar en la caracterización como *epistéme* o como *téchne*, la consideración de ciencia está ya presente en esta época sin tener que esperar en España ni a Maquiavelo ni a Bodin. Castrillo en 1521 y Monzón en la década siguiente habían considerado la necesidad de formar al príncipe en la «ciencia que toca cerca de la governacion» en palabras del último.

39 No puede obviarse que hay una influencia mutua de estas mismas fuentes previa a su reelaboración en época moderna, ver Wolfgang Kullmann, «La influencia de la Teoría Política de Aristóteles en Cicerón y en San Agustín», *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 2, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994, pp. 699-706.

40 Cicerón, *Pro Sestio*, 96: «*nimirum hoc illud est quod de me potissimum tu in accusatione quaesisti, quae esset nostra 'natio optimatium'; sic enim dixisti […] duo genera semper in hac civitate fuerunt eorum qui versari in re publica atque in ea se excellentius gerere studuerunt; quibus ex generibus alteri se popularis, alteri optimates et haberi et esse voluerunt. qui ea quae faciebant quaeque dicebant multitudini iucunda volebant esse, populares, qui autem ita se gerebant ut sua consilia optimo cuique probarent, optimates habebantur*».

41 Francesco Petrarca, *Ad magnificum Franciscum de Carraria Padue domunum, qualis esse debat qui rempublicam regit*, específicamente en *Epistoli* (ed. Ugo Dotti), UTET, Turín, 1978, p. 771.

42 Ver María Pilar Manero Sorolla, *Introducción al estudio del petrarquismo en España*, PPU, Barcelona, 1978 e *Imágenes petrarquistas en la lírica española del Renacimiento, repertorio*, PPU, Barcelona, 1990; Joseph G. Fucilla, *Estudios sobre el petrarquismo en España*, *Revista de Filología Española* LXXII, Madrid, monográfico, 1960.

43 Aunque Garcilaso de la Vega representa bien uno de esos frecuentes dramas familiares en los enfrentamientos civiles, pues participó muy activamente en el combate a los comuneros toledanos entre los que se alineaba su hermano Pedro Laso, creemos más interesante recordar aquí su propia evolución personal al pasar de representar en 1520 a Toledo en las Cortes de Santiago, precisamente en sustitución de su hermano Pedro Laso, para defender la improcedencia del cobro de las

contribuciones económicas exigidas por el rey a los municipios, a luchar —ya era contino— en las huestes imperiales al año siguiente. Pero lo que aquí se analiza, su papel para trasladar el pensamiento político ciceroniano a través del petrarquismo, no queda documentalmente acreditado en forma suficiente como para poder validar esa tesis.

44 La obra de Egidio Romano representa la plena consagración del modelo occidental en Castilla y se multiplica por bibliotecas nobiliarias debido a su fama. Buen ejemplo es el MSS/9236 BNC de principios del siglo XV que pertenecía a Pedro Fernández de Velasco, Conde de Haro.

45 *Etimologías* IX, III, en la Biblioteca Real el códice *S. Isidori Hispalensis etymologiarum libri XX* que perteneció a Alfonso II.

46 Maurizio Viroli, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Akal, Madrid, 2009, p. 52.

47 Ver sobre ese componente de religión cívica Giuseppina Grammatico, «El príncipe como espejo del dios en *La República* de Cicerón», *Iter*, 2, 1994, pp. 205-238.

48 Más sobre sus contenidos e implicaciones en Paolo Cutolo, *Honestum et utile. Valori e società a Roma e nel mondo moderno,* Ferraro, Nápoles, 2005.

49 Agustín Uña Juárez, «¿Agustinismo político? Sobre el retorno de San Agustín en el siglo XIV», *Ciudad de Dios: Revista agustiniana*, 211/2, 1998, pp. 367-401; Fernando Campo del Pozo, «El agustinismo político en España durante la Edad Media», *Augustinus*, 25/97-100, 1980, pp. 181-207; Francisco J. Fernández Conde, «El "Agustinismo político" y su importancia en la evolución histórica del medioevo», *Burgense: Collectanea Scientifica*, 13/ 2, 1972, pp. 457-488.

50 En expresión acuñada por Henri-Xavier Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*, J. Vrin, París, 1934, que permite conjuntar en una orientación única un conjunto heterogéneo de posiciones doctrinales conjuntadas por la visión providencialista del gobierno político y su subordinación a una concepción restrictiva de la soberanía condicionada por la *plenitudo potestatis*. Versión con traducción actual en *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2005.

51 Ver el desarrollo documental en Alejandro Rodríguez de la Peña, *Los Reyes sabios: cultura y poder en la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Actas, Madrid, 2008.

52 Tanto que informará también los textos de la segunda parte del siglo XVI, como se comprueba en Jesús Pérez Magallón, «Jansenio, agustinismo y la batalla propagandística entre Francia y el imperio hispánico», *Criticón*, 118, 2013, pp. 137-149; Enrique Rivera de Ventosa, «El Agustinismo Político a la luz del concepto de naturaleza en Suárez», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 7, 1980, pp. 107-119; Harald E. Braun, «Juan de Mariana, la antropología política del agustinismo católico y la razón de Estado», *Criticón*, 118, 2013, pp. 99-112; Eduardo Fernández Bollo, «Conciencia y valor en Martín de Azpilcueta: ¿un agustinismo práctico en la España del siglo XVI?», *Criticón*, 118, 2013, pp. 57-69.

53 Didier Ottaviani, «¿Qué es el agustinismo?», *Criticón*, 112, 2011, pp. 11-24, p. 21.

54 Ver su adaptación al uso moderno en Javier Vergara Ciordia, «“Agustinismo político” y los espejos de príncipes», en Javier Vergara Ciordia y Alicia Sala Villaverde (coords.), *Estudios sobre educación política: de la Antigüedad a la Modernidad, con un epílogo sobre la Contemporaneidad*, Dykinson, Madrid, 2019, pp. 101-121, así como «“Agustinismo político” y los espejos de príncipes», *Anuario de historia de la Iglesia*, 28, 2019, pp. 221-247.

55 Salvador Cuesta, «De la teoría del Estado según San Agustín: los textos originarios del agustinismo político», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 1/1, 1945, pp. 63-94.

56 Ver Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, Herder, Barcelona, 2003; Rafael Ramón Guerrero, «Legislador y poder en la filosofía política del Islam y del Judaísmo», en Pedro Roche (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 191-213; también del mismo autor «Averroes y el pensamiento político en la Edad Media latina», en José María da Silva Rosa (coord.), *Da Autonomia do Política entre a Idade Média e a Modernidade*, Instituto de Filosofía Práctica, Lisboa, 2012, pp. 51-66; «Avempace en las obras de santo Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, 48, 2015, pp. 55-78; Jesús Hernández Godoy, «Génesis del pensamiento político musulmán», *Frónesis*, 15/3, 2008, pp. 58-80.

57 Prueba de la continuidad de su popularidad es el ejemplar fechado en 1467 que poseyó Isabel la Católica y que se conserva en la biblioteca escurialense; ver la edición de José Alemany y Bolufer *La antigua versión castellana del Calila y Dimna cotejada con el original árabe de la misma*, 36, RAE, Col. Biblioteca Selecta de Autores Clásicos Españoles, Madrid, 1915.

58 Rafael Benítez Sánchez-Blanco, «La política de Carlos V hacia los moriscos granadinos», en *Actas del Congreso Internacional «Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*», vol. 1, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, pp. 415-446, y Luis F. Bernabé Pons, «Carlos V, ¿un rey ideal para los moriscos?», en ed. María Jesús Rubiera Mata, *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Universidad de Alicante y Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Alicante, 2001, pp. 103-112.

59 San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, 14-15.

60 San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, 21.

61 La circulación manuscrita a finales del siglo XV de la versión traducida por Pedro López de Ayala (BNE Mss/6970 Sentencia III, c 46 de los súbditos 1) permitía refrescar «aun los gentiles han elegido reyes y príncipes para que contuviesen de lo malo por terror a sus pueblos y con leyes los sometiesen a vivir bien».

62 Ver José Penalva Buitrago, «Cultura, ciudadanía y educación en Agustín de Hipona», *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación,* vol. 22/41, 2006, pp. 67-85.

63 Respecto al modelo, ver Alejandro Rodríguez de la Peña, «*Imago sapientiae.* Los orígenes del ideal sapiencial medieval», *Medievalismo,* 7, 1997, p. 37. Para la tiranía, José Ángel Salgado Loureiro, «La revolución sin revolución en la teoría política pleno-medieval: el tiranicidio y la ausencia de acción colectiva en el *Policraticus*», *SÉMATA Ciencias sociais e Humanidades*, 28, 2016, pp. 225-244.

64 Ver Javier Vergara Ciordia, «Las obras pedagógicas del humanismo erasmista», en Inmaculada Delgado Jara y Miguel A. Pena González (coords.), *Revolución en el humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, Universidad Pontificia, Salamanca, 2016, pp. 101-110; Arturo Torres García, «La formación de la conciencia de los gobernantes a través de la pedagogía de Erasmo», en Javier Vergara Ciordia y Alicia Sala Villaverde (coords.), *Estudios sobre educación política: de la Antigüedad a la Modernidad, con un epílogo sobre la Contemporaneidad*, Dykinson, Madrid, 2019, p. 176.

65 En esto también una visión clásica como la de Maurice de Wulf «Augustinisme et aristotélisme au XIII$^{e}$ siècle», *Revue néo-scolastique*, 30, 1901, p. 157.

66 Ver la clásica concepción de Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin du XIII*e *siècle*, Librairie de l'Université, Friburgo, 1899, pp. 64-65.

67 Véanse las aclaraciones al respecto de las fechas de recepción realizadas por Alfonso T. Sobrino González, «Recepción de Maquiavelo en España en los siglos XVI y XVII», *Revista Laguna*, 45, 2019, p. 37; Giovanni Maria Bertini, «La fortuna di Machiavelli in Spagna», *Quaderni ibero-americani*, II, 1946, p. 21; José A. Maravall, «Maquiavelo y el maquiavelismo en España», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CIXV, 1969, pp. 183-218; Helena Puigdomènech, *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988; sobre la repercusión póstuma del pensamiento maquiaveliano José Abad, *El poder de las musas. Literatura y política en los siglos XVI y XVII. Maquiavelismo en el Siglo de Oro español*, Universidad de Granada, Granada, 2007, p. 249. Solamente una lectura apresurada del trabajo de José A. Maravall, más centrado en la influencia que en su cronología, y la confusión incomprensible entre las fechas en que los *Discursos* y *El príncipe* fueron escritos y las fechas en que se empezaron a difundir manuscritos, no digamos ya respecto a las fechas en que fueron impresos, explican las referencias a las posibles influencias de las tesis de Maquiavelo en los bandos enfrentados.

68 No obstante, Maquiavelo en sus cartas privadas escritas en 1513 a Francesco Vettori, calificó a Fernando el Católico como «más astuto y afortunado que sabio», «veréis en el Rey de España astucia y buena fortuna, más bien que sabiduría o prudencia» en Nicolás Maquiavelo, *Epistolario privado. Las cartas que nos desvelan el pensamiento y la personalidad de uno de los intelectuales más importantes del Renacimiento*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2007, edición a cargo de Juan M. Forte, pp. 149 y 151, respectivamente, carta 28. Esta referencia no puede servir de base para afirmar con rotundidad que la obra de Maquiavelo era conocida en España.

69 Especialmente didácticas a este respecto de las traducciones, pero también del completo proceso de recepción de Maquiavelo, son Patrizio Rigobon, «Le traduzioni spagnole de *Il Principe* de Niccoló Machiavelli. Appunti per una Storia», *Annali di Ca'Foscari*, XX/2, 1986, pp. 143-162 y María Begoña Arbulu Barturen, «La fortuna de Maquiavelo en España: las primeras traducciones manuscritas y editadas de *Il principe*», *Ingenium revista de historia del pensamiento moderno*, 7, 2013, pp. 3-28.

70 Apuntemos para los diversos ámbitos territoriales Adolf Gerber, *Niccolò Mahiavelli: die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen seiner Werke im 16. und 17. Jahrhundert*, 3 vols. Bottega d'Erasmo, Turín, 1962; Roberto de Pol (ed.), *The first Translations on Machiavell's Prince. Part 1: From the Sixteenth to the First Half of the Nineteenth Century*, Rodopi, Amsterdam, Nueva York, 2010; Alessandra Petrina, «Translating Machiavelli's Prince in Early Modern England: New

Manuscript Evidence», en *Manuscript Studies*, vol. 3, 2019, pp. 302-333; Anna Maria Battista, «La penetrazione del Machiavelli in Francia nel secolo XVI», *Rasegna di politica e storia*, 67-68, 1960, pp. 1-15.

71 Giovanni Maria Bertini, «La fortuna di Machiavelli in Spagna», *Quaderni ibero-americani*, II, 1946, pp. 21-26; Sergio Bertelli y Piero Innocenti, *Bibliografia machiavelliana*, Verona, Valdonega, 1979, LXVIII; Helena Puigdomènech, *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988, pp. 193-194.

72 Muy elocuente el riguroso resumen en capítulo del libro de Helena Puigdomènech, «La presencia de Maquiavelo en las bibliotecas españolas de los siglos XVI y XVII», en *Maquiavelo en España*, cit. pp. 135-188.

73 José A. Maravall, *Estudios de Historia del Pensamiento Español —Serie tercera— El siglo del Barroco*, Cultura Hispánica, Madrid, 1975, p. 42.

74 *De los libros y sus impresiones, licencias y otros requisitos, su introduccion y uso*. Diligencias que deben preceder a la impresion y venta de los libros del Reyno, y para el curso de los extrangeros. Don Fernando y Doña Isabel en Toledo. Por Pragmatica, 8 de julio de 1502: para los presidentes de sus Audiencias en Valladolid y Granada, los arzobispos en Toledo, Sevilla y Granada, el Obispo en Burgos, Salamanca y Zamora.

75 Santiago Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Edhasa, Barcelona, 2012.

76 En el caso de los *Discursos* se debió al encargo de Carlos V a Juan Lorenzo Ottevanti para regalárselos al futuro Felipe II en 1552; se editó en 1536 traducido también *El arte de la guerra* como si fuera de Diego de Salazar; en el caso de *Il príncipe*, eso ya no fue posible, la edición manejada personalmente por Felipe II y con anotaciones suyas, custodiada en la biblioteca escurialense, está en italiano.

77 Gabriele Pedullá, «Aristóteles contra Maquiavelo. El *De regnandi peritia* de Agostino Nifo y la primera recepción de *Il principe* en el Reino de Nápoles», en Marcelo Barbuto (ed). *Problematizing Il Principe*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2017, pp. 109-150; Juan M. Forte Monge, «Estudio introductorio» de *Maquiavelo*, Gredos, Madrid, 2011, p. XLV; Giovanni Valletta, «Aproposito di un plagio di Agostino Nifo», *Lettere italiane*, 3, 1951, pp. 65-82.

78 Juan Ginés de Sepúlveda, *De regno. Ad Philippum Hisp. Regem*, Petrum Robles, Ilerdae,1570, pp. 32-39, 97-102. Solamente parece inclinarse en sentido contrario José A. Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*, Cultura Hispánica, Madrid, 1984, pp. 39 y ss. A favor de esta misma postura que preconizamos, muy claramente Alejandro Coroleu, «Il *Democrates primus* di Juan Ginés de Sepúlveda: una nuova prima condanna centro il Machiavelli», *Il pensiero politico*, 25, 1992, pp. 263-268; también Henri Mechoulan, *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda. Étude critique du Democrates primus*, Mouton, París/La Haya, 1973; Adriano Prosperi, «La religione, il potere, le élites». *Annuario del'Istituto Storico Italiano por l'Eta Moderna e Contemporanea*, 29-30, 1979, pp. 499 y ss.; Santiago Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 35-67; Francisco Castilla Urbano, «Rasgos maquiavélicos de un pensador antimaquiavélico: Juan Ginés de Sepúlveda», en Juan Manuel Forte y Pablo López Álvarez (coords.) *Maquiavelo y España: maquiavelismo y antimaquiavelismo en la cultura española de los siglos XVI*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 111-134.

79 Helena Puigdomènech, «Maquiavelo, la monarquía y la Inquisición española», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 36, 2010, pp. 203-210.

80 José L. Abellán, *El erasmismo español*, Espejo, Madrid, 1976, pp. 92 y ss.; el autor llega a afirmar que la *Institutio* fue el libro de cabecera de Carlos V.

81 Además del ejemplo propuesto de Monzón para el caso castellano-portugués, es clarificadora la estadística sobre las citas y las referencias de Erasmo en su *Institutio*, por cuanto él sí manejaba con profundo conocimiento sus fuentes, en Arturo Torres García, «La formación de la conciencia de los gobernantes a través de la pedagogía de Erasmo», en Javier Vergara Ciordia y Alicia Sala Villaverde (coord.), *Estudios sobre educación política: de la Antigüedad a la Modernidad, con un epílogo sobre la Contemporaneidad*, Dykinson, Madrid, 2019, pp. 173 y 182.

82 Sobre la trascendencia de ese encuentro para el aprendizaje político del príncipe Carlos ver Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, FCE, Madrid, 1991, p. 80, Percy S. Allen, Hellen M. Allen y Heathcote W. Garrod, *Opus epistolarium Des. Roterdami*, vol II, ep. 332, línea 2, Clarendon, Oxford, 1910; Maarten Vermeir, «Chancellor Jean le Sauvage/Ioannes Sylvagius: Erasmus' princeps christianus and a prince of Utopía for Thomas Moore», *Moreana*, 53, 2016, p. 269.

83 El principal valedor de la aceptación de la influencia de Erasmo en las decisiones de Carlos V es Luis Suárez Fernández, *Carlos V. El Emperador que reinó en España y América*, Ariel, Barcelona, 2015, pp. 86, 90-03, 142, 164-170 y 264.

84 Marcel Bataillón a propósito de la biblioteca de Hernando Colón, Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, cit., p. 84.

85 Ver su propia visión sobre el comienzo del reconocimiento en España a comienzos de 1524 en la carta de Erasmo a Warham de 4 de septiembre de 1524, también la famosa carta a Morillon de 25 de marzo en la que se lamenta de haber ido a Alemania y no a España y la carta de Vives a Erasmo de 16 de junio, todas ellas recogidas en Percy S. Allen, Hellen M. Allen y Heathcote W. Garrod, *Opus epistolarium Des. Roterdami*, vol. V, Clarendon, Oxford, 1924, respectivamente ep. 1448, líneas 22-23; ep. 1431, líneas 8-12 y ep. 1455, líneas 21-26. En el mismo sentido, Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, cit., pp. 154-165.

86 «Gracias a la represión de la revolución comunera, el espíritu particularista y xenófobo ha sufrido una seria derrota en Castilla», Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, cit., p. 155.

87 Percy S. Allen, Hellen M. Allen y Heathcote W. Garrod, *Opus epistolarium Des. Roterdami*, vol. V, cit., ep. 1380.

88 La unanimidad a este respecto es incuestionable, desde Durand de Laur, *Erasme. Précurseur et iniciateur de l'esprit moderne*, vol II, Didier et Cie., París, 1872, pp. 470-478 hasta Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, cit., p. 80.

89 Ver Pedro Jiménez Guijarro, «Estudio Preliminar» en Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid, 1996, p. XV.

90 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap. I, epg. *Principis exemplum efficacissimum*, s.p.

91 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap. I, epg. *Tyrannia nulla fuit diuturna*, s.p.

92 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap. I, epg. *Utilitatis publicae ratio*, s.p.

93 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap. I, epg. *Collatio Dei et principis bonis*, s.p.

94 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap. I, epg. S*umma spes consilium in principe*, s.p.

95 Salvador Rus Rufino y Francisco Arenas Dolz, «La configuración semántica de πολιτικὸν ζῷον y su transformación en los comentarios medievales y modernos a la *Política* de Aristóteles», en J. Helmrath, M. Ocón Fernández y S. Schlelein (eds.), *Figuren des Transformativen: Rezeption, Transfer, Austausch in den spanisch-deutschen kulturellen Beziehungen vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, W. de Gruyter, Berlín, 2019, pp. 25-56.

96 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., p. 64.

97 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, vol. III, Establecimiento Tipográfico de la viuda e hijos de M. Tello, Madrid, 1898, p. 670.

98 Stephan Haliczer, *Los comuneros de Castilla. La forja de una revolución (1475-1521)*, cit., p. 223.

99 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 199: «Las Comunidades constituyeron, por tanto, un movimiento corporativo, en la medida en que las ciudades sublevadas se juramentaron en defensa del bien común de todo el reino, dejando a un lado intereses privativos. Este particular entendimiento de la comunidad política había sido tradicional en la monarquía medieval, cuando los estamentos eran considerados brazos de un mismo cuerpo que tenía su cabeza visible en el rey. Sin embargo, la realidad cotidiana del Reino de Castilla acabó falseando las bondades de esta fórmula de organización social, toda vez que las clases privilegiadas, es decir, la nobleza y el alto clero, coparon todos los puestos de relevancia burocrática, postergando al ostracismo a los miembros del estamento ciudadano»; Antonio Suárez Varela, «Celotismo comunal. La máxima política del procomún en la revuelta comunera», cit., pp. 14-24

100 Antonio Suárez Varela, «Celotismo comunal. La máxima política del procomún en la Revuelta Comunera», cit., pp. 3-6 y 17-22.

101 Stephan Haliczer, *Los Comuneros de Castilla: la forja de una revolución (1475-1521)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.

102 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 73, afirmó que el Estado moderno «sí contó con el factor de la soberanía, ésta no se movía en un vacío humano, sino, precisamente, inserta en una nueva forma de comunidad, mucho más amplia y consistente que cualquier otra anterior».

103 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 62-63.

104 Como ejemplo se puede ver Juan I. Gutiérrez Nieto, «Semántica del término comunidad antes de 1520: las asociaciones juramentadas de defensa», Hispania, 136, 1977, pp. 319-367; Mateo Ballester

Rodríguez, «Comunidad, patria y nación como fuentes de la legitimidad política en las Comunidades de Castilla (1520-1521)», cit., pp. 215-249; Hipólito R. Oliva Herrer, «¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media», *Medievalismo*, 24, 2014, pp. 281-306.

105 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 85.

106 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 152.

107 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 158.

108 Aristóteles, *Política*, Tecnos, Madrid, 2017, 1277a 35-1277b 7.

109 Helmut Kuhn, *El Estado. Una exposición filosófica*, Rialp, Madrid, 1979, pp. 120-121.

110 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 645: Capítulo de Tordesillas: «52. Item, que los dichos oficiales del Consejo e chancillerías e alcaldías no sean perpetuos, pues esto cumple al servicio de Su Alteza y bien desto reinos»; p. 646: «63. Item, que los corregidores, alcaldes, oficiales de las ciudades, villas e lugares de adelantamiento e otras justicias de estos reinos, que no puedan ser prorrogados ni se prorroguen en sus oficios por mas de un año después del primero de su provisión, aunque las ciudades, villas e comunidades de ella lo pidan y supliquen, porque de se haber prorrogado los dichos oficios por mas tiempo, se han seguido muchos inconvenientes, e ha habido defetos de justicia en las tales ciudades y villas»; p. 607, en los Capítulos de la ciudad de Valladolid, n.º 20 se manda «Otro si que los oficios de oidores e alcaldes de las audiencias no sean perpetuos e questo se guarde e cumpla sin poder hazer los contrario porque asy cunple al bien del Reyno e que los oydores e alcaldes no se hagan por Señores perpetuos de los dichos oficios».

111 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 651, Capítulos de Tordesillas, apartado dedicado a la Residencias: «94. Item, que todos los oficiales que hayan tenido cago en la hacienda de Su Majestad en el tiempo que administró estos reinos el Católico rey don Fernando, su abuelo, hayan de hacer e hagan residencias, e den cuentas de sus oficios e cargos, e de lo que en ellos han fecho, e de la hacienda e patrimonio real, que a sus manos ha venido. E que esta residencia e cuenta la hayan de facer, e den ante personas nombradas por Sus Altezas e ante las personas que juntamente con ellas nombrare el reino. E que su Alteza haya de nombrar, e nombre, las tales personas dentro de treinta días, después que Su Majestades fueren otorgados estos capítulos e leyes. E si en dicho término no se nombraren, que se haga la residencia, e den la cuenta ante las personas nombradas por el reino. E que estos no puedan recibir para la cámara de Sus Altezas, e condenar e sentenciar los alcances e penas en los culpados conforme a derecho e leyes destos reinos». Los números siguientes 95-97 impone la obligación de realizar juicios de residencia a todos los oficiales de la administración del reino. En los Capítulos de la Ciudad de Valladolid página 606: número 15 «que hagan Residencia los del consejo e oydores del alcalde e otras justicias» y en el número 16 impone un límite temporal: «Otro si esta rresydencia ayan de hazer de tres en tres años o de quatro e quatro a mas tardar» 614 de los, se propone en el número 51 «que todos los ofciales de la corte e sus tenientes hagan Residencia».

112 Alonso de Castrillo, *Tractado de República con otras Hystorias y antigüedades*, edición de E. Tierno Galván, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1958, p. 162.

113 Aristóteles, *Política* 1219b 30-38.

114 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1170b 11-13.

115 Aristóteles, *Política* 1290a 31.

116 Aristóteles, *Política* 1280a 2-3.

117 Aristóteles, *Política* 1266a 4-5.

118 Aristóteles, *Política* 1290b 17-19.

119 Aristóteles, *Política* 1310a 29-31.

120 Aristóteles, *Política* 1275a 4 y 1278a 28-35.

121 Aristóteles, *Política* 1317b 1.

122 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, p. 536; Salvador Rus Rufino, «"Quel Reyno no manda al Rey: y no el Rey al Reyno". La legitimidad de Carlos I en el tiempo de las Comunidades de Castilla quinientos años después». *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23/2, 2020, pp. 151-161.

123 Aristóteles, *Política* 1318a 38.

124 Aristóteles, *Política* 1298b 29-31.

125 Aristóteles, *Política* 1299b 25-26.

126 Aristóteles, *Política* 1300a 30-38.

127 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento Político y reforma institucional*, cit., pp. 606-607.

128 Aristóteles, *Política* 1219b 30-38.

129 Aristóteles, *Política* 1294a 9-22.

130 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento Político y reforma institucional*, cit., pp. 283-288.

131 Aristóteles, *Política* 1277b 5-10.

132 Joseph Pérez, «Rey y reino. De los Reyes Católicos a la revolución de las Comunidades», en *Monarquía y Revolución: En torno a las Comunidades de Castilla*, cit., p. 28.

133 Alonso de Santa Cruz, *Crónica del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 426; véase Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, cit., pp. 187-188; Antonio Suárez Varela, «Celotismo comunal. La máxima política del procomún en la revuelta comunera», cit., pp. 12-13.

134 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, p. 87.

135 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 109.

# VI

# La participación del cuerpo político en la Comunidad

## 1. RASGOS IDEOLÓGICOS DE LOS ACTORES POLÍTICOS CASTELLANOS DEL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XVI

A la vista de la heterogeneidad de posiciones sobre la participación política se comprende la dificultad para delimitar dos ideologías enfrentadas ante las Comunidades. Sin tener que detenerse en la definición de un concepto *ad hoc* de ideología, susceptible de encajar en los moldes de la cultura política de la primera Modernidad española, avancemos que muchas de las nociones actuales sobre el concepto serían de plena aplicación en las Comunidades[1], con la sola necesidad de comprender que es mucho más global que grupal. En este sentido, una ideología de la primera Edad Moderna española terminaría acercándose mucho a las mentalidades de los estratos más elevados de las sociedades europeas, por no introducir la expresión más compleja historiográficamente de élites. No obstante, defendemos que, a pesar de los rasgos ideológicos tan potentes en los proyectos de uno y otro bando, es difícil que pudieran individualizarse dos ideologías en pugna cuyo aparato conceptual esté desarrollado completamente a la manera que se aprecia desde el siglo XVIII[2].

Consciente de la vigencia del concepto, la Ciencia Política actual se ha esforzado en aportar definiciones sencillas de ideología, que evitaran las controversias doctrinales del siglo XX. Estas son excesivamente vagas para su aplicación a las sociedades del Antiguo Régimen como para aceptarlas cuando solo se refieren a un conjunto de creencias sobre el orden adecuado de la sociedad y cómo se puede lograr[3], aunque incorporen una reflexión sobre el papel dirigente de algunos grupos sociales en la persecución

política de un orden social[4]. En cambio, sigue siendo válida para el siglo XVI la definición de ideología genérica como el marco compartido de modelos mentales que poseen grupos de individuos que proporcionan tanto una interpretación del entorno como una prescripción de cómo debe estructurarse ese entorno[5]. La existencia de ese tipo de entendimiento de lo que supone una ideología imperante —hegemónica y casi exclusiva para un momento histórico como el de las Comunidades—, explica bien la cantidad de elementos compartidos sobre lo que el buen gobierno monárquico implica, tanto para los defensores de las tesis realistas como para los comuneros, variando únicamente el itinerario prescriptivo para lograrlo. Solamente habrá ideologías específicas —siempre en plural— cuando este segundo componente, que acompaña a las representaciones mentales sobre el mundo que toca vivir, sean tan dispares que deban necesariamente desarrollarse en una competencia que permita alternar los proyectos sobre cómo debe ser gobernada la sociedad. Una forma práctica de comprender el despliegue ideológico en las Comunidades, y en su tiempo en general, es distinguir que, en los reinos hispánicos, de manera destacada en Castilla, se percibe un *contenido* de las ideologías que estrictamente no presupone un *concepto* propio de ideología.

Este es el aspecto que suscita más controversia al contraponer el proyecto carolino y el comunero, puesto que en puridad solo cabría hablar de ideologías enfrentadas, si las representaciones mentales sobre cómo se organizan las relaciones sociales fuesen notablemente diferentes, además de alternativos los proyectos de cómo se puede regir el cuerpo cívico[6]. Al analizar el caudal de ideas políticas que movieron a unos y otros, resulta evidente la notoria coincidencia en muchos aspectos simbólicos y operativos sobre los que incide una misma visión ideológica de la sociedad. Esa concurrencia de voluntades sobre la existencia de un gobierno monárquico impide hablar de un tipo de ideologías específicas multidimensionales al modo de la contemporaneidad. La cuestión estriba en si la parte que difiere sobre la participación de los actores políticos en la gobernación del reino es de suficiente entidad para que sus contenidos ideológicos definan todas las acciones como encaminadas a lograr un proyecto político excluyente. Este extremo se antoja excesivo con un acervo de ideas políticas tan compartido, que dificulta entender pacíficamente el

movimiento como una revolución. Para ello tendrían que afectar más al régimen de gobierno que al sistema político en el que este se inserta, habida cuenta del mayor debate en torno a la limitación del poder regio que a su erradicación y sustitución por otro.

Aplicado a las sociedades del pasado, el término ideología debería conllevar una carga de historicidad que no siempre ha sido debidamente incorporada, lo que se explica como un sesgo de contemporaneidad, puesto que en las sociedades del siglo XVIII en adelante existe confrontación ideológica interna con alternativas coetáneas dentro de cada sistema político[7]. No es así en la Castilla de comienzos del siglo XVI y en concreto, son los hechos, más que las ideas incorporadas documentalmente, los que han llevado a considerar si se pretendía una alteración del sistema político.

Mientras que las tendencias historiográficas de análisis del pensamiento político clásico se apoyaban abiertamente en sustentos ideológicos, parece esgrimirse un impedimento mayor en aceptar su existencia en la Edad Moderna española, aunque ese mundo clásico sirve de base para gran parte de las formulaciones encontradas entre partidarios y detractores del régimen carolino. Esta visión restrictiva dejaría un salto en vacío de siglos en la teoría de las ideologías: habría ideología en la Antigüedad clásica, pero no volvería a haberla hasta la contemporaneidad. No deja de ser paradójico que se use a Platón y Aristóteles para apreciar un enfoque ideológico de las formas de gobierno, y no se considere al llegar el siglo XVI una forma monárquica de gobierno en Castilla con una ideología unívoca de la centralización del poder. En consecuencia, no sería consistente aceptar el criterio ideológico para explicar la tradición y la recepción de la teoría política clásica y no para la teoría política nueva que se estaba formando desde la Baja Edad Media. En un extremo, no es aceptable el empleo irrestricto del término ideología para esclarecer los procesos mentales impulsores de los cambios políticos orientados al avance desde las comunidades regionales, hasta las organizaciones políticas estructuralmente más compleja y las tendencias expansionistas cuando contextualizan los aportes teóricos de Aristóteles y Cicerón al pensamiento moderno. En el extremo contrario, tampoco que se negase a la vez esa naturaleza a los sustentos de ideas políticas que persiguen la incardinación jurídica, económica y social de los reinos hispánicos en una Monarquía Universal

asociada a un emperador y, también, a la presencia activa de Castilla en busca de una hegemonía continental y a escala global.

Ahora bien, es precisamente una cierta disparidad de líneas programáticas dentro de cada bando la que nos lleva a ser muy prudentes en la reconstrucción de una ideología carolina y otra comunera, que quizás escondiera únicamente su construcción *ex post*. Afirmada la presencia de los constituyentes básicos de una ideología ampliamente compartida en las imágenes mentales sobre el buen gobierno, y más dispar en las reglas concretas de participación en él, preferimos hablar de rasgos ideológicos de esos programas y, en tanto que el lenguaje político de la época denota una mayor carga subjetiva que objetiva, de los actores políticos que se movieron en el tablero del enfrentamiento. Esta aproximación más cauta permite evaluar mejor la evolución interna que comporta la transformación en cada bando, y apreciar que algunos rasgos ideológicos se proyectan más sobre las creencias, otros afectan más a la mentalidad y un tercer conjunto atañe a la cultura política. Además, posibilita una comprensión más dinámica de los programas ideológicos en transición, asentados en los caracteres cambiantes que tienen las ideas políticas de este período en atención a las variaciones sustanciales en la forma de conceptuar el poder. Ahora bien, por enérgica que se suponga la propuesta de cambio político, tanto de mayor centralización y ampliación de la capacidad decisoria del rey, por un lado, y de mayor participación por los representantes de la comunidad, por otro, en la batalla teórica se aprecian considerables perduraciones tradicionales. Tienen raíz medieval, con dos elementos de inercia, uno discursivo tejido en torno al cristianismo y otro filosófico apoyado en el escolasticismo doctrinal, que a pesar del sabor anacrónico no dan todavía la idea de estatismo que se instalará definitivamente mediado el siglo.

Antes de señalar concisamente las líneas esenciales de esas dos propuestas ideológicas hay que subrayar a modo de advertencia dos condiciones, una temporal y la otra subjetiva. Respecto a la primera circunstancia, no pueden verse como conjuntos de creencias e ideas inamovibles, sino que se insertan en una etapa de cambio de las ideas políticas sobre el poder monárquico y el ejercicio del gobierno. Etapa incipiente en la dinámica de consolidación de la ideología de los Austrias como emanación de su programa dinástico que se arrastrará desde Felipe II en adelante. En este hay elementos subjetivos e institucionales del sistema

político sobre los que presionan los diferentes intereses del Emperador y de los súbditos, que la monarquía de los Austrias tratará de acomodar a partir de los desajustes iniciales mediante una peculiar visión del sistema polisinodial en busca de la estabilidad institucional pactista, que hubiera podido evitar las tensiones de las Comunidades y, en menor medida, por el componente social no institucional de las Germanías. En la escasa tratadística de entonces el acuerdo social se traslada de forma muy matizada y, generalmente, acrítica cuando afecta a la fundamentación teológica del poder, más variada resulta en los textos jurídicos, epistolares e historiográficos.

En segundo lugar, los cambios aludidos no son enteramente ideológicos, sino que manifiestan variaciones de alianzas por intereses, algunos extrapolíticos, lo que lleva a que la generalización de las adscripciones ideológicas en dos bloques resulte más bien un modelo teórico, y que en ellas se observen infinidad de matices personales y grupales. Los vaivenes de algunos nobles a lo largo de 1520 evidencian las dificultades para trazar una línea ideológica en la integración en uno u otro bando. Ni la mentalidad nobiliaria ni la cultura política difieren en ellos, mientras que sus lealtades políticas lo hacen; querer trasladar esta evolución al terreno ideológico es simplemente una invención.

Así pues, hablar de rasgos ideológicos es más respetuoso con estas tres circunstancias señaladas: no hay una diferenciación radical y sistemática entre las propuestas de ideas políticas que integren dos cuerpos doctrinales detallados, hay cambios de adscripciones sin equivalente de ideas —si acaso solo de justificaciones— y la ideología genérica del gobierno monárquico está en una evolución hacia postulados más definitivos. Por añadidura, como se ha mencionado al analizar los motivos de la revuelta, hay causas políticas no ideológicas y causas extrapolíticas, entre las que las económicas han sido frecuentemente citadas, si bien poco estudiadas cuantitativamente. En consecuencia, los rasgos ideológicos a los que a continuación se alude son resultado de dos procesos distintos de aculturación política, uno de perfeccionamiento desde arriba de un ideal universalista pero centralizado, el de Carlos V; el otro, del despertar de una conciencia de participación y de pertenencia a un programa, que no podría ser denominado nacional, pero sí entraña un proyecto común desde abajo.

¿Cuáles son las notas singularizadoras de esos conjuntos ideológicos amplios que se oponen como justificación de las pretensiones políticas de ambos bandos? Una de las dificultades más recurrentemente esgrimidas para negar el concepto de ideología en el siglo XVI es la inexistencia de repertorios programáticos *ad hoc* para ser confrontados. Tampoco en las Comunidades los encontramos específicamente, sino que deben ser inferidos de un conjunto heterogéneo de fuentes. Sin embargo, este procedimiento no resta coherencia a las propuestas de unos y otros, sino que simplemente obliga a reintegrarlas a partir de reivindicaciones parciales o fragmentarias. Nuestra única exigencia al respecto es dejar hablar a los textos y no solo interpretar los acontecimientos con mentalidad actual. De hecho, algunas interpretaciones son excesivamente dependientes de la evolución última de los acontecimientos a la hora de ofrecer una síntesis de las propuestas ideológicas de ambos bandos. El Carlos V de la época de las Comunidades no es el de su reflexión personal última sobre las limitaciones del ejercicio del poder, que ofreció a Felipe II un *corpus* ideológico más trabado y un programa más depurado de gobierno.

Los propios actores políticos eran conscientes de las inconsistencias, lagunas y cambios de sus propias ideas. Tampoco es algo inusual a lo largo de todas las contiendas políticas de la Edad Moderna. La necesidad de adaptarse a estrategias cambiantes en el corto plazo y de dejar un espacio en su actuación pública y su reflexión política a la propaganda, justifican su aceptación de la fragilidad de algunas de sus premisas. Para el Emperador se pueden tomar palabras propias y no de sus colaboradores, pues valen algunas de sus expresiones del tantas veces identificado como «testamento político» de Carlos V, la segunda misiva que por mano del duque de Alba hizo llegar al príncipe Felipe en enero de 1548. En realidad, la mayor parte de ese contenido estaba ya presente en el ideario carolino en 1520 y perduraría en el de los Austrias hasta finalizar el siglo siguiente. Nos referimos a cuanto hace referencia a la impronta providencialista, al recurso estratégico a la guerra para el sostenimiento de las posiciones regias españolas, a la salvaguardia de una esfera de influencia en Italia, al combate de la hostilidad francesa en el aspecto bélico, al compromiso con los intereses económicos flamencos y al progresivo afianzamiento de las posesiones indianas. Muchos más matices requieren a la altura de la

elección imperial algunos otros contenidos de ese acervo ideológico presentes en el vértice entre dos reinados a comienzos de la década de los cincuenta: la defensa del catolicismo solo genérica, pero ausente aún en su vertiente de custodia confesional que adquiriría tras la Reforma[8], el mantenimiento de una cierta relación identitaria, que más tarde sería alianza, con toda la Casa de Habsburgo y la táctica política imperial del mantenimiento de una buena relación con el Papado, con los altibajos que apenas un lustro más tarde la Liga de Cognac y el Saco de Roma dejan ver, además de la consolidación de la alianza portuguesa y las consabidas alianzas matrimoniales. Pero si esto es un cuerpo ideológico de proyectos regios de Carlos V, ni estaba trabado en época de las Comunidades, ni era homogéneo[9], ni fue fácil de mantener. De los apuros para sostenerlo dan cuenta literal las *Instrucciones* hológrafas secretas de Carlos V de 6 de mayo de 1543 al entonces príncipe Felipe al considerar el ejercicio del gobierno, cuyas tareas «estan tan oscuras y dudosas que no se como dezirlas ny que os devo de aconsexar sobre llas porque estan llenas de confusiones y contradiçiones o por los negocios o por la conçiençia. En estas dudas siempre os atened a lo mas seguro que es a Dyos y no cureys de lo otro»[10].

En un apartado anterior hemos tenido ocasión de referirnos a la relevancia del lenguaje político para construir el discurso. Tópicos y rasgos ideológicos difieren, conviene recordarlo ahora, aunque con frecuencia han sido confundidos. Los primeros se refieren a la exteriorización formal de las ideas políticas, los segundos a la naturaleza esencial de tales ideas. Por emplear una explicación gráfica, con aquellos se construye exteriormente el discurso político de la monarquía y de la comunidad; con estos, la ilación lógica interna del discurso. Ambos se necesitan mutuamente, pues sin tópicos las ideas políticas caerían en una abstracción tan elevada que no servirían para el escenario de la política cotidiana. En cambio, sin los rasgos ideológicos solo tendríamos palabras huecas, proclamas vacías de fuerza suficiente para conjuntar voluntades, nada menos que para oponerse al rey desde las Cortes hasta el campo de batalla. Por supuesto, hay otros elementos discursivos además de los tópicos en toda la documentación y en los tratados de este tiempo. Pero actúan en un medio distinto, que es menos interesante para el análisis de los acontecimientos, porque operan en un plano exclusivamente teórico, como sucede con los paradigmas que se

refieren a la comprensión del contexto por parte de los líderes políticos de ambos bandos, con algunos estereotipos sobre la figura del rey o sobre el común, que respectivamente orientan la semántica política de la defensa de una u otra posición, con los códigos interpretativos (principalmente sobre la sujeción del rey a la ley), que actúan sobre las reglas de inferencia de los mensajes del bando contrario o con las convenciones, que son muchas, que operan sobre la enunciación comunicativa. Sin embargo, sin despreciar la utilidad de todos estos otros elementos discursivos, los tópicos que se difunden con igual facilidad en tratados, cartas e intervenciones orales son los que mejor explican la fundamentación ideológica de los acontecimientos.

Cuando se analizan las ideas que movieron y justificaron las posiciones de ambos bandos en su conjunto, las notas de sus propuestas auténticamente ideológicas muestran en el caso carolino una transición hacia un discurso de la dominación[11] y, contrariamente, en el caso comunero, tendencialmente un discurso participativo. La primera diferencia entre ambas es la misma conceptualización y la relación con el poder. En el caso del monarca se centra más en la caracterización global del poder y en el de los comuneros en su ejercicio. Para resumir un caudal tan diverso de fuentes podría decirse que la capacidad del poder político tal como se entiende por el bando realista resulta omnímoda, no necesariamente absoluta, mientras que el alcance de su ejercicio para los comuneros ha de ser necesariamente instrumental. El primero es esencial y el segundo funcional. El poder real es fundante y el de los órganos de ejercicio, de su burocracia para los representantes del Emperador y de su representación para los comuneros de las ciudades, es delegado y utilitario, en ambos casos, por lo que con frecuencia se aprecia un llamamiento al uso atemperado de los instrumentos de esas potestades.

Otras diferencias apreciadas en esta visión de conjunto de los aspectos ideológicos subrayan su utilidad teleológica. No sirven únicamente para diferenciar cómo se conceptúa y se quiere usar el poder por unos y otros, sino que colateralmente facilitan la adaptación, la representación, la deferencia, el control de la disidencia y la inevitabilidad de ese poder político, particularmente regio como máximo nivel de la estructura institucional del reino. Veamos su rendimiento para estos fines.

- Primero, los rasgos ideológicos de sus posiciones recalcan su capacidad adaptativa en una u otra dirección. Para los realistas, que la relación de subordinación del cuerpo cívico a los dictados del soberano persigue la obediencia; para los comuneros, que la relación de cooperación en el gobierno entre representación de la comunidad y rey persigue la colaboración.
- Segundo, la representación permite el encaje pacífico de los súbditos en el gobierno monárquico, incluso en la faceta más impositiva, no coactiva, que viene a ser que los ciudadanos[12] obedezcan al rey en tanto que se mantenga la convención de que éste reina para el bien de todo el común.
- Tercero, la deferencia como marca ideológica de dominación del gobernante que suscita adhesión al monarca al considerarlo en la mentalidad y en la ideología compartidas como dotado de cualidades superiores para el gobierno de los pueblos que él atesora por designio divino. Cualidades que se derivan conjuntamente de la descendencia y de la educación, mientras que la capacidad política de los súbditos se alcanza limitadamente y por representación.
- Cuarto, sin haberse perfeccionado institucionalmente los mecanismos de contención de la discrepancia aún, que alcanzarán en el pensamiento posterior altas cotas al tratar la disidencia territorial y la heterodoxia religiosa, se aprecia en las instancias cortesanas un miedo a la disidencia que lleva a la represión de las demandas de las ciudades.
- Quinto, los puntos ideológicos que comparten todos en torno a los institutos ordenadores del sistema político monárquico, es decir, el vasto conjunto de estructuras de gobierno que los comuneros no pretenden erradicar, sino cambiar y adaptar, conforman un núcleo tan férreo que traslada la impresión de inevitabilidad, en cuanto que no hay alternativa ni al pensamiento político imperante, ni al sistema político establecido, sino solo al régimen de gobierno. Nos parece que en tal sentido habría que interpretar con prudencia el alcance de los cambios buscados por los comuneros, para evitar las mistificaciones posteriores en torno a la libertad y el republicanismo al estilo de las ciudades italianas.

Cualquier eventual ideología del Renacimiento español tendría que calificarse como teocéntrica, organicista, difusa, heterogénea, normativista, dinámica y conservadora. Y así sería en este caso también. Teocéntrica como consecuencia del marcado providencialismo; organicista por esa visión de la dependencia del cuerpo cívico que es el común de la cabeza política que es el rey; difusa, porque no hay grandes formulaciones programáticas detalladas y relacionadas con el nivel de las ideas, sino deliberadamente amplias para amparar cualquier necesidad práctica del gobierno y vinculadas al nivel de las creencias; heterogénea porque se integró por componentes diversos, tanto en el nivel de desarrollo teórico, con convicciones, creencias e ideas, como en los contenidos, con esa idea de la relación circular de la política, la economía, la filosofía y la cultura; normativista porque se construye y difunde prescriptivamente, sin requerir de adhesión consciente; dinámica porque en este período se encuentra en plena evolución desde las ideas sobre la potestad regia propias de la centralización política bajomedieval en contraste con la ideología imperial, rasgo este que se comprende verdaderamente cuando se observa la cierta esclerotización sufrida desde mediado del reinado de Felipe II; conservadora en el sentido de buscar la permanencia de la tradición política, sea la castellana, sea la imperial.

Hay que señalar dos circunstancias importantes al respecto de los rasgos ideológicos de los bandos confrontados. Por un lado, su naturaleza difusa permitió una amplia relación entre mentalidad política, ideología y cultura política. Por otro, y a diferencia de lo que sucedió en las revueltas de la Edad Contemporánea, más que provocar los cambios, la ideología los reflejó sobre la sociedad, porque en gran medida esos movimientos tuvieron más que ver con la mentalidad que con la ideología en sentido estricto.

Pueden señalarse algunos de esos rasgos, separando los que se aplicaron a los dos grupos enfrentados, los que caracterizaron la ideología imperial carolina y los más peculiares de las ideas comuneras.

En primer lugar, existieron trazas ideológicas que se refieren al sistema político fueron compartidas por todos los actores políticos, con independencia de su adscripción en el enfrentamiento comunero. Entre ellas, queremos por su importancia destacar tres, de las que dos se relacionan íntimamente entre sí. Estas fueron la visión providencialista del poder en la práctica y el ropaje teológico de la política teórica, a lo que

habría que sumar el gobierno virtuoso que se encaminaba a conseguir el bien común.

El segundo gran grupo ideológico estaba constituido por los principios, los valores y las formulaciones de la idea imperial. En concreto, por su proyección práctica, que conformaría el proyecto carolino como programa a la vez dinástico e imperial. En él la política continental, en alcance geográfico y ambición política, aportó el marchamo de universalidad que proporcionó la singularidad de la que carecieron otros proyectos regios, como el francés, el inglés o el portugués. La incorporación de la defensa de la fe, que fue inicialmente coyuntural y encarnó la concreción en la ideología imperial el rasgo de providencialismo mencionado como característica general, pronto se vio interiorizado de tal modo que pasó a configurarse como el elemento más distintivo, en la crudeza del enfrentamiento confesional luterano, para formar parte de las misiones que se impuso en la política la Casa de Austria. A la postre constituyó uno de sus signos distintivos respecto a otras dinastías europeas.

El último bloque ideológico es el más reducido, pero a la vez el más peculiar. Cuando se cerró su desarrollo con la derrota de los comuneros no volverá a orientar la política española práctica y las ideas principales tendrán carácter contra cíclico, puesto que, al evaluar el gobierno monárquico, la dinámica del mundo moderno se encaminó hacia el carácter absoluto de la potestad regia. Se trata de la relación establecida en el ideario comunero entre las potestades regias y el respeto de la ley civil identificada con la tradición política del reino. Junto con ella surgió inmediatamente la cuestión, plenamente ideológica y no meramente jurídica, del límite del poder.

Fue la vía para introducir a su vez el principio representativo de los poderes conferidos por el común a los procuradores, cuando se discutía el alcance de sus intervenciones en las Cortes y, más adelante, sirvió para disolver esa representación mediante mandato imperativo en la participación de todo el cuerpo cívico en la gobernación.

Estas cuestiones no obstaculizan contemplar las dinámicas sociales como parte de una gran concepción ideológica del papel a desempeñar por el común en la política. De hecho, esa ha sido la perspectiva de estudio

tradicional, quizás de forma deliberadamente encaminada a resaltar el carácter pretendidamente revolucionario de la rebelión[13].

## 2. EL SER HUMANO Y LA COMUNIDAD: LA LIBERTAD

Los comuneros reivindicaron que la plenitud del hombre acontece por su pertenencia una Comunidad que se identificaba con el conjunto del cuerpo político. El término *comunidad* es polisémico, y en la teoría política española de los albores de la Modernidad, también un tanto ambiguo. Dentro del mismo movimiento comunero no encontramos un sentido único de Comunidad. Por este motivo no conviene restringir el significado de la palabra «comunidad» a un solo vocablo, porque éste puede hacer, como se ha dicho, referencia a la ciudad y a sus habitantes, a un estamento social, a una representación política de todo un reino, a una parte del cuerpo político, etc.[14].

La Comunidad, como se cita en los textos de los comuneros, tiene el sentido de totalidad abarcante, en la que cada uno de sus miembros asumía todo su proyecto y programa político[15]. En ella están incluidos los miembros del cuerpo político y las ciudades, villas, territorios, etc. que la forman. Desde dirigentes a dirigidos, sin distinción de rango social y económico. El fin de toda Comunidad es conseguir ser autárquica, porque se baste a sí misma para satisfacer todas sus necesidades y, también, ser autónoma, porque se gobierna por sus propias leyes[16]. La comunidad se ordena, tiende y tiene su razón de ser en su capacidad para acomodar de forma cooperativa todas las tendencias sociales y formar un conjunto superior que beneficia a todos y no solo a una parte[17].

Esta noción, como se ha dicho, fue evolucionando desde finales de la Edad Media, pero hunde sus raíces en la noción de πόλις desarrollada en la *Política* de Aristóteles. Lo natural es la comunidad y por eso para Aristóteles la vida política del hombre tiene necesariamente que desarrollarse en la πόλις, un ámbito más restringido y humano que un imperio o un reino muy extenso. Los comuneros oponían la Comunidad como forma de gobierno, a los usos y costumbres que había instaurado la corte de flamencos de Carlos I. La comunidad es otra forma de gobernar

que incluye e integra a todos los súbditos sin distinción alguna en un proyecto común y compartido, que garantiza y es reflejo de la variedad y la diversidad de una sociedad. Una imagen adecuada y gráfica para definir a una comunidad es un triángulo cuyos lados lo componen el territorio, el pueblo y las leyes. Cada segmento se apoya en el otro para mantener la estabilidad, la cohesión social y la integración de todas las partes en un todo, más fuerte que las partes, más estable que cada uno de sus elementos.

La comunidad dotaba de un estatus concreto a la persona que se agregaba al movimiento comunero. La pertenencia a la comunidad le otorgaba unas posibilidades fundamentadas en la igualdad y la libertad, por ejemplo, puede elegir a sus representantes y tiene la posibilidad de ser elegido representante de la misma. Cada comunidad protegía a su cuerpo político con unas normas que forman el ordenamiento jurídico al que estaban sometidos tanto gobernantes como gobernados; nadie está excusado de cumplir unas leyes que no pueden ser ignoradas, pues obligan por igual a todos desde el rey hasta el último campesino[18]. La comunidad era, por tanto, una entidad política, social, económica, cultural y antropológica que abarcaba la vida y las aspiraciones del ser humano y, al mismo tiempo, dotaba de sentido y contenido a toda su existencia coexistiendo con otros y desarrollando proyectos políticos que beneficiaban y eran de todos y para todos[19]. La comunidad se constituye porque sus miembros ceden algo de ellos mismos para instituir y establecer una entidad superior que los beneficia. Esa cesión ha de ser libre y no impuesta por el poder constituido. De esta manera, el común, el pueblo, adquirió relevancia y protagonismo en la vida pública. Tenía la posibilidad de controlar y condicionar el comportamiento del monarca.

La Comunidad se establece con una autoridad común, en este caso la Santa Junta que actuó como ejecutivo del movimiento. La sublevación comunera se justificó a sí misma apelando al principio democrático de buscar el bien del reino. Porque toda rebelión siempre trata de alcanzar lo mejor, lo más conveniente y lo óptimo para todos[20].

Para los comuneros la auténtica Comunidad era aquella en la que el sujeto político de una u otra manera tenía la posibilidad de participar activamente en el gobierno y en los asuntos que le afectaban[21]. Este planteamiento era contrario al paternalismo que ejercían sobre los súbditos

tanto el rey como los nobles. El objetivo era convertir a cada miembro de la comunidad en sujeto político activo para que pudiera realizar su proyecto de vida personal integrado y coordinado con los demás miembros de la comunidad. A la vez, cada súbdito se convertía en cooperador necesario para la construcción de un proyecto político común y compartido. De esta forma, se les dotaba de capacidad para ejercer el control sobre la actuación de los reyes y sus colaboradores como responsables de la evolución de la administración del reino y el ejercicio del poder político.

La noción de Comunidad en este movimiento político es contraria a la forma de gobierno impuesta por Carlos I y sus colaboradores, pero no contra la monarquía. Los comuneros reclamaban un mayor protagonismo político del pueblo. Sus ideas se centraron en dotar de un estatus concreto a la persona que se agregaba a la Comunidad como miembro activo que vive y participa en ella. Fundamenta su pertenencia y le otorga unas posibilidades que se basan en la igualdad y la libertad. Permite el control del poder político mediante sus representantes y todo ello amparado en unas normas que forman el ordenamiento jurídico público que obliga tanto a gobernantes como a gobernados. Frente a la arbitrariedad y al despotismo, apelaron a la libertad, la igualdad y a la participación políticas.

Esta complejidad se percibe con claridad al considerar el uso que se hace de las voces *libertad* y *libertades*. Particularmente cuando la referencia es a una expresión más específica como la de libertades ciudadanas. Hay una correspondencia entre ideas políticas: la libertad y la participación, pues la primera no se reclama en abstracto para agrandar el campo de las formas políticas, sino en concreto para cambiar el sistema de gobierno. Hay también una relación entre idea y lenguaje políticos. La idea de libertades remite a realidades tangibles, aquello que es propio de la ciudad comunera en debate con lo que es posible en una unidad territorial superior como es el Reino de Castilla. Por último, hay una relación entre actores políticos, pues se contrapone el sujeto ciudadano, individual, cercano y social, con el sujeto regio, institucional y lejano. Esta red de códigos de uso de la palabra *libertades* requiere códigos interpretativos compartidos por los intervinientes en la creación de la idea de Comunidad frente al Imperio y diferenciada del reino castellano, y por los que la usaban entre el común. En términos actuales diríamos que hay un entendimiento semiopragmático en el que todo el mundo entendía las connotaciones, giros y guiños del

lenguaje utilizado que hacen que se compartan planteamientos ideológicos en uno y otro bando. En el caso de los comuneros, está pendiente un estudio del lenguaje que contribuya a clarificar si se genera una cierta sensación de familiaridad comunicativa, además de la afectiva, derivada de compartir una misma suerte en las victorias, las derrotas, la adversidad o en la lucha.

Este uso pragmático de la comunicación política no es fruto de la contemporaneidad. Sin tener que remontarnos a escenarios culturales más complejos y lejanos por el diferente uso y rendimiento del lenguaje político especializado, como el del debate entre ciudad e imperio en la Grecia de la expansión macedónica o en la Roma del Principado, este del debate entre monarquía castellana e Imperio de las Comunidades evidencia que es una certeza acreditada la existencia de esos códigos interpretativos y comprensivos amplios que facilitan la transmisión del mensaje comunero. Máxime si tenemos en cuenta que este busca reducir los registros en los que puede utilizarse y que, a diferencia de la ideología carolina, no basta con concitar la adhesión de las élites políticas, sino que en el caso del ideario comunero debe servir el lenguaje desde el plano teórico del tratado, como con Alonso de Castrillo, hasta la arenga popular en el campo de batalla, pasando por el sermón desde el púlpito, el discurso de los usos parlamentarios de las Cortes, la intervención ante la reina Juana I, las instituciones municipales y el reclutamiento nobiliario. Para tan amplia gama de situaciones comunicativas, o el número de registros lingüísticos se había de multiplicar, con el riesgo de distorsión del mensaje, o se optaba por la simplificación, como fue el caso. Basta ver la reiteración de unos pocos ejes discursivos elementales en todas las intervenciones comuneras en las Cortes, en las cartas, en los sermones y en los Capítulos. Ahora bien, cuanto menos se precise decir, más claro tiene que ser el contexto comunicativo para los emisores de las proclamas comuneras y sus receptores, primariamente todos cuantos componen el común del reino.

Por eso nos parece pertinente señalar fugazmente que el de los Comuneros es un escenario muy interesante para el análisis de la comunicación política. Probablemente no vuelva a haber en España uno semejante en amplitud y riqueza hasta los debates sobre la soberanía y el parlamentarismo del siglo XIX y, a efectos retóricos, sin duda fue aquel más rico en matices y formas que el contemporáneo. Podrá decirse que una vez

cerrada la confrontación teórica y dialéctica de las Comunidades se ganó en intensidad pragmática del lenguaje político de fines del siglo XVI y de todo el del siglo XVII. Es verdad que con frecuencia sucede que se fomentan mecanismos expresivos diferentes a la mera enunciación abierta de las ideas políticas, por la necesidad de saltar las barreras que limitan la libertad de expresión durante gobiernos autoritarios, y a estos efectos sin duda los que siguieron a Carlos V lo fueron en control social e ideológico y represión de la disidencia política y religiosa. Pero no es menos cierto que la diversidad de usos de la política, desde lo local de la ciudad alzada en Comunidad hasta lo global del reino, permite en la confrontación doctrinal de las Comunidades desarrollar de forma conjunta esos códigos comunicativos ampliamente compartidos y muy sencillos, tejidos en torno a la libertad, la participación y lo propio e identitario castellano. De nuevo, en términos actuales, diremos que las reivindicaciones comuneras fueron posibles al compartir implicaturas y presuposiciones de su discurso. Sin necesidad de detenerse en la ejemplificación pormenorizada, lingüísticamente son presuposiciones los mensajes que no se expresan explícitamente, pero que se desprenden del enunciado político; no hay participación sin libertad; al reclamar participación se parte del sustrato de reivindicación de la esfera decisoria que debe sustraerse a las potestades regias del Emperador. Por su parte, son implicaturas los mensajes políticos en los que una parte se quiere transmitir sus ideas, ideales y proyectos sin enunciarlos: que si no se respetan los requerimientos de las Cortes habrá consecuencias institucionales y no solo sociales. Hubo implicaturas en el discurso de los procuradores en las Cortes de Santiago-La Coruña y hubo presuposiciones en los Capítulos comuneros y como es fácilmente comprensible, se comunicaba mucho más de lo que se decía o escribía. Todo ello pone de relieve la relevancia del lenguaje político en ese enfrentamiento, así como la existencia de los códigos interpretativos que hicieron durar tanto en la política española y su teoría las convenciones discursivas sobre cómo debía ser el buen gobierno.

## 3. REFORMAS Y SUJETO POLÍTICO

El movimiento de las Comunidades de Castilla se encontró en una coyuntura histórica y política crítica en la que se necesitaba reformar la monarquía y ampliar la participación de los súbditos del rey en el gobierno del reino. Para llevar a cabo este propósito era necesario elaborar una propuesta política que justificara este programa. Ésta se fundamentó, como hemos visto, en una *mesocracia*: solo puede ser ciudadano el que es capaz de llegar a mandar. Los comuneros centraron el debate en quién y por qué se forma parte de la comunidad, qué derechos y obligaciones son inherentes a la condición de miembro del cuerpo político y qué forma de Estado y de gobierno es la más adecuada para desarrollar la vida en el reino de una manera pacífica, cooperativa, coordinada y armónica con otros.

Las Comunidades reivindicaron el papel nuevo que debe tener el súbdito en una monarquía donde no se cuestiona la existencia de un rey, pero se exige revisar sus atribuciones, sus funciones y sus obligaciones. Este cambio de mentalidad se muestra con claridad en la obra de fray Alonso de Castrillo[22]. En este texto, el fraile trinatario expuso que la dignidad y el oficio de reinar no se recibían directamente de Dios, como se había mantenido durante siglos justificando esta elección en la frase bíblica «*Per me reges regnant*» (Proverbios 8, 15), sino que el poder real se adquiría mediante elección sucesiva de los distintos estamentos sociales, «los comunes hicieron a los nobles y los nobles hicieron a los reyes»[23]. En esta frase se justifica la existencia de la nobleza como un estamento intermedio entre el monarca y el pueblo. Quizás estamos ante la consideración de la monarquía como una forma de régimen mixto en el que los diferentes elementos que la componen se compensan y equilibran, pero manteniendo la preeminencia del rey sobre todos en la cúspide de la pirámide social.

Los comuneros tuvieron la esperanza de que sus reivindicaciones, su lucha, sus sinsabores y sus esfuerzos, servirían para dar estabilidad a Castilla y superar la crisis social, política e institucional que se estaba viviendo. No querían, o por lo menos no se percibe en los textos, cambiar el modelo de Estado, es decir, la monarquía. Pero sí lucharon por conseguir establecer una forma de gobierno más abierta, más participativa por parte de los súbditos mediante acuerdos y pactos[24]. Su propuesta fue establecer una monarquía pactada, una democracia con un rey en la cúspide del poder

que gobierna con un parlamento representativo de los estamentos sociales, la nobleza, el clero y el pueblo[25].

El movimiento de las Comunidades planteó un cambio político de gran calado basado en el principio de representación del procurador de las ciudades en las Cortes, la cuestión de la soberanía y la posición del rey en el orden jurídico y político-constitucional. Este proyecto reformista abarcaba tanto el ámbito de la política como a la misma estructura institucional del reino y a la sociedad estamental. Pretendía poner por encima del rey la autoridad de las Cortes y sus representantes y suprimir en la monarquía castellana las clases privilegiadas por naturaleza, o por pertenecer a un determinado estamento social, poseer un nivel de riqueza determinado y un gran patrimonio[26].

Algunas de las ideas del incipiente pactismo relacionadas con la residencia de la soberanía se habían fraguado en España o por los castellanos. Lorenzo Hispano, al tratar la autonomía política de la monarquía, se preguntó por el destinatario de la soberanía, entre el rey y el reino inaugurando una antigua, aunque minoritaria línea de pensamiento que posibilitaba la intervención de los súbditos en la política. Si la comunidad es, en realidad, una *universitas civium*, el pueblo es un *corpus* con capacidad política y legislativa, que retiene la potestad y se la cede, por razones de practicidad al rey, como afirma en su Glosa al canon 11 del *Decreto de Graciano*: «*set die quod populus bene debet hoc facere, cum populus iurisdictionem, licet in imperatorem trasluterit tamen et sibi retinuit, unde et populus ad hoc tenetur*»[27]. En los dos siglos anteriores a esta reivindicación comunera que exige una mayor participación desde abajo, no será esta, sin embargo, la posición seguida en Castilla, ni siquiera en su más matizado carácter representativo, al modo que lo defendió Ugolino de Presbiteri «*sed certe non transtulit sic, ut non remaneret apud eum, sed constituit eum quasi procuratorem ad hoc*»[28]. Podríamos preguntarnos, ¿por qué se plantearon estos cambios en esta época y cómo se justificaron? La respuesta es que las esperanzas depositadas en la llegada de un nuevo rey se vieron defraudadas, porque él no se rodeó de colaboradores pertenecientes a la nobleza castellana y a la burguesía asentada en las ciudades, sino que contó casi exclusivamente con el grupo de extranjeros que le acompañó en su viaje a Castilla. Frente a esta forma de actuar, las

Comunidades trataron de fortalecer la participación política del estamento popular. Desde esta perspectiva, la teoría política elaborada por los comuneros trató de reivindicar el papel del súbdito como elemento activo en la comunidad, en consonancia con las experiencias históricas. A la vez, reivindicaron. moderar y limitar la función del monarca y cambiar la forma de concebir el desempeño del poder político por parte de todos los que tienen encomendada la función de gobernar.

La realidad histórica parecía apuntar que la forma de gobierno que prescindía del concurso del pueblo estaba anticuada porque la sociedad había evolucionado. Por esta razón, se plantearon la necesidad de establecer la participación activa de todos los súbditos que formaban el cuerpo político para diseñar y hacer realidad una forma de gobierno monárquica diferente acorde con los nuevos tiempos y las exigencias sociales y políticas. Este deseo se reveló como un motor poderoso que impulsó a los líderes comuneros a observar, analizar y buscar soluciones para los problemas sociales y políticos que trataron de superar con sus reformas. La desorganización del Reino de Castilla afectaba a las dimensiones sociales y económicas de los súbditos del rey, porque las instituciones estaban frecuentemente dominadas por personas avariciosas, incapaces y sin interés para cumplir con las exigencias del cargo. Por consiguiente, era necesario organizar y renovar las instituciones políticas para facilitar el protagonismo y la participación de todo el cuerpo social en la vida política y en las decisiones del gobierno. Las propuestas y las actuaciones reformistas de los comuneros tuvieron como objetivo resolver el problema recurrente de vivir-con, convivir con otros dentro de una estructura organizativa que evoluciona, progresa, cambia y se altera tanto temporal como espacialmente y el ser humano con ella. Estos cambios exigen una adaptación y una actualización permanente.

La propuesta de los comuneros tiene su origen en dos hechos. Uno negativo, la insatisfactoria y caótica realidad social que se vivía en Castilla. Otro positivo, la consideración del ser humano como animal social que se convierte en político participando en el gobierno de la comunidad, donde acontecen situaciones humanas relacionadas con la existencia de derechos y obligaciones. El punto de vista negativo era un impedimento para el desarrollo de las ciudades, que comenzaban a tener una vida propia y muy

activa desde el punto de vista económico y, además, garantizaban con sus mecanismos ascendentes una cierta estabilidad social.

El reino y sus instituciones estaban dominados y sometidos por los nobles, los extranjeros venidos con Carlos I y los altos eclesiásticos que impedían la libre participación en la vida política de todos. Desde el punto de vista antropológico, estos estamentos dominantes consideraron que los súbditos no tenían nada que decir ni debían participar en ninguna actividad de gobierno. En cambio, los comuneros defendieron y lucharon por conseguir que ningún ser humano se sintiera excluido de su pertenencia a la comunidad política, que todos estuvieran adscritos y formara parte de ella. Y, por supuesto, todos tenían derecho a participar libremente en la vida política. Por eso lucharon y rompieron con el poder establecido, porque vieron posibilidades inmediatas de reconducir las posiciones enfrentadas.

Las cuestiones anteriores, en último extremo, remiten a una reflexión profunda sobre la política. Para eso es necesario el esclarecimiento de sus principios en cuanto que éstos han conformado una y otra vez a lo largo de la historia las formas de organización políticas y social de diversos pueblos, estados, reinos y naciones.

Los comuneros se propusieron y lucharon por realizar transformaciones y reformas sociales y políticas profundas dentro de la monarquía como forma de Estado[29]. En el período de menos de un año entre mayo de 1520 y abril de 1521 se cuestionaron aspectos fundamentales de la política, como por ejemplo la legitimidad, la representación política, la función de las Cortes o, el papel del rey, sobre la naturaleza del poder real, la representación política y, en general, sobre el alcance de sus pretensiones reformadoras[30]. También sobre los aspectos éticos que valoran el comportamiento correcto de los seres humanos en sociedad.

## 4. COMPROMISO POLÍTICO DEL INDIVIDUO EN LA COMUNIDAD

El movimiento comunero, como se ha dicho, surgió en una Castilla inestable social y políticamente. Con una reina encerrada en Tordesillas y declarada incapaz para gobernar y hacerse cargo de sus obligaciones. El rey se había marchado al extranjero para ser proclamado Emperador, nombró

gobernador del reino en su ausencia al Cardenal Adriano de Utrecht[31]. Poco después, cuando la revuelta fue incrementándose, designó a dos virreyes, al Condestable, Íñigo Fernández de Velasco y Mendoza y al Almirante de Castilla, Fadrique Enríquez de Velasco[32]. En la ausencia del rey los comuneros no reconocieron ninguno de sus nombramientos, ni siquiera al Consejo Real. En este vacío de poder se constituyeron en el auténtico y legítimo Reino en virtud de la representación que ostentaban, y decidieron tomar las riendas del gobierno para buscar soluciones a los problemas que padecían los castellanos con el fin de mejorar sus vidas y sacarlos de una situación inestable que generaba pobreza e indigencia a los súbditos. Es decir, se declararon la única autoridad y poder en Castilla[33].

Esta actitud suponía un desafío y un enfrentamiento contra el poder del monarca, ponía en cuestión su legitimidad para gobernar su reino como quisiera y la legalidad de los nombramientos de sus representantes y depositarios del poder para gobernar en su ausencia. Esta forma de actuar se fundamentó en una teoría sobre el poder político, la función del rey y de la misma comunidad que entró en discrepancia con la que defendían sus partidarios. Las preguntas a las que trataban de responder estos líderes políticos y sociales eran, por ejemplo, ¿cuál es la mejor comunidad política entre las dos alternativas? ¿Qué forma de vida política se puede llevar en ella? Son preguntas que aparecen una y otra vez en la agenda tanto de los teóricos como de los líderes políticos. Estas cuestiones intemporales son las que han impulsado e impulsarán a los seres humanos a indagar soluciones a sus problemas vitales dentro de la comunidad, buscando mejorar el mundo en el que viven, cambiando las instituciones y la misma estructura social por otra en la que se vean reflejada sus expectativas y sus exigencias. Fueron, son y serán las eternas preguntas a las que no se encuentra una respuesta totalmente satisfactoria en cada momento histórico y en cada generación, por eso vuelven una y otra vez en un eterno retorno.

Para llegar a comprender el sentido de las reformas y de las propuestas que realizaron los representantes de este movimiento social, es necesario un ejercicio de suplantación de la personalidad, ponerse en las botas y enfundarse las vestimentas de aquellos que en este tiempo reflexionaron sobre la situación histórica en la que vivieron, los cambios que se habían producido y los intentos de encontrar soluciones a problemas complejos y

muy diversos que habían deteriorado la convivencia en la comunidad, hasta el punto en que amenazaban la subsistencia del reino y a la propia institución monárquica. Los comuneros vieron que era urgente y necesario definir, como primera medida, las funciones y las atribuciones que debía tener el nuevo rey en Castilla, así como delimitar la participación de sus súbditos en los órganos de representación como las Cortes y en el gobierno de la comunidad. Plantearon unas soluciones a los problemas basadas en una teoría política que pretendió establecer una nueva forma de gobernar dentro de una constitución monárquica, pero manteniendo la forma de Estado monárquica.

Es sabido que una teoría se fundamenta siempre sobre ideas y conceptos. Estos fueron, entre otros, por ejemplo, la constitución del sujeto político, la definición de cuerpo político, la consideración del ser humano como libre e igual, la justicia como fundamento de las relaciones sociales y políticas y el respeto a la diversidad social sin distinción de rangos por origen, fortuna, grupo étnico y adscripción religiosa.

¿Hasta dónde era posible llevar el compromiso político del ciudadano en la Comunidad? Alonso de Castrillo proporcionó pistas sólidas para saber tanto el cauce como los límites de esa propuesta. Ya hemos recordado su literalidad: «por ninguna cosa es averiguado quien sea el cibdadano si no por la participación del poder». Pero esa línea no puede leerse desvinculada de alguna afirmación inmediata: «en verdad al cibdadano particular le conviene vivir en justo y en igual derecho con sus cibdadanos». El compromiso personal alcanza a la igualdad y ha de permitir la intervención de los demás en la dirección política de las cosas comunes. Surge inmediatamente la duda sobre la extensión de esa participación en dos sentidos. Por un lado, si afecta a toda la república, a todo el Estado, pues es fácil en el ámbito de la ciudad y muy difícil en el del reino, al exigir Castrillo que el famoso principio de conservación de la monarquía contemplase el valor de la igualdad: «de ninguna cosa así se engendra la buena conservación como de la humildad y de la igualdad del cibdadano»[34]. Por otro lado, esta participación se desarrollaba con carácter político, mucho más que jurídico.

Superando esas dudas, subsiste aún el límite de la participación que se deriva del valor de la igualdad. Afirmar un principio de igualdad implicaría

pasar necesariamente de la esfera política a la jurídica, lo que tardaría aún siglos en producirse, requiriendo, además, una variación de las potestades que integraban el concepto de soberanía. En nuestra opinión, la lectura en su conjunto de la obra de Alonso de Castrillo y su interpretación contextual en relación con las reivindicaciones comuneras, primero en las Cortes y luego en los capítulos, solo permiten sostener la igual participación en el terreno del reino como espacio político y demanda grandes matices en el institucional. El principal se refiere a que, por mucho que se quisiera simplificar por los comuneros el gobierno, la especialidad de funciones y de instancias orgánicas del sistema polisinodial a las alturas de 1520 les hacía muy conscientes de la existencia, casi natural en las comunidades del Antiguo Régimen, de una distribución jerárquica de competencias ejecutivas. Esa visión limita la participación del ciudadano. No puede parecernos extraño si consideramos que, en nuestras sociedades actuales, incluso con la plena afirmación y despliegue práctico de la soberanía popular, la participación de los ciudadanos no alcanza al gobierno efectivo, incluso en la esfera local, si no es por medio de mecanismos representativos que devienen del principio democrático electivo reglado, lo que ha constitucionalizado las relaciones políticas en el plano jurídico. No podría exigirse ese nivel de complejidad a la sociedad castellana de principios del siglo XVI, por lo que hay que contemplar como altamente novedosa y desarrollada su propuesta de participación política, pero no al punto de considerar que contemplaba una visión de igualdad horizontal plena de la acción política. De entrada, esta no se hubiera correspondido con la misma existencia de la sociedad estamental.

Así pues, el tenor del tratado indica que la igualdad comunera que Alonso de Castrillo tenía en mente es la de la igualdad horizontal entre sí de los ciudadanos, pero no la vertical de todos con el príncipe. Interpretar que se deseaba situar al rey en el mismo lugar que cada uno de los ciudadanos es incompatible con la literalidad de los textos del momento. En el mismo sentido hay que interpretar que en un tratado cuya centralidad se cede a la ciudadanía, el autor acudiese a la vez a la más frecuente voz de *súbdito*. Cuando lo hace, se refiere a esos mismos protagonistas políticos, no establece dos grupos diferenciados de personas dentro de la comunidad. En puridad Alonso de Castrillo está siendo empírico y realista.

Esta actitud que conducía al diseño de una nueva forma de gobierno dentro de la misma forma de Estado surgió porque se constató que la que existía no cumplía las expectativas de los gobernados, no era eficiente y, además, fomentaba la corrupción. La interiorización de tales ideas refuerza la transformación de una teoría disforme en una ideología, en tanto que da entrada a ideas menos elaboradas, en forma de creencias, y asocia todas a un programa de acción política. Los comuneros se encontraron con actitudes personales y políticas dirigidas desde las instituciones de gobierno de Castilla que atacaban, o creían ellos que atacaban, las tradiciones y la forma de gobernar el Reino de Castilla. Deseaban paralizar estas desviaciones y abusos y realizar una reforma política que supusiera una adaptación de la monarquía a los cambios sociales, políticos e institucionales que se estaban produciendo en una Castilla que abrazaba formas modernas. Sus planteamientos no alcanzaron unanimidad entre ellos, porque poco a poco algunas facciones y ciudades se fueron desligando del movimiento, primero fue la nobleza que en principio les apoyó, después las ciudades de Burgos y Soria, y dentro de las mismas filas comuneras personajes como Pedro Girón, que llegó a ser el jefe del ejército de las Comunidades.

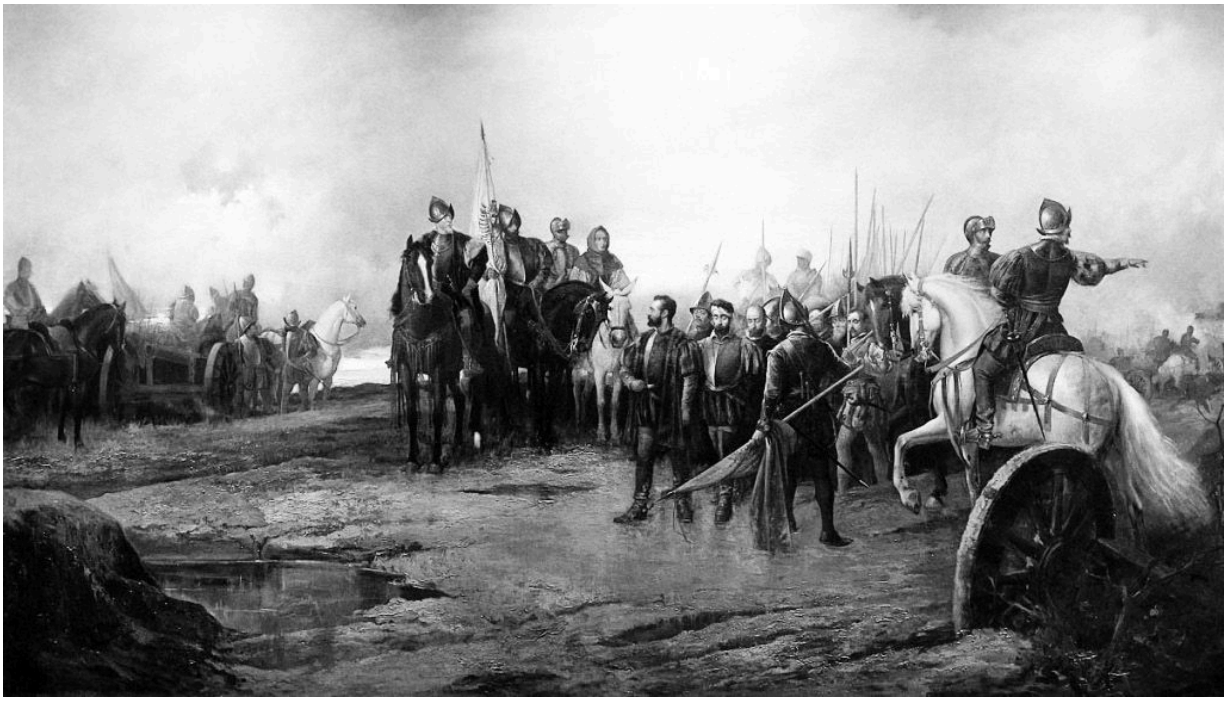
Pese a la falta de unanimidad y las discrepancias existentes entre los comuneros, las Comunidades trataron de construir y poner en práctica una teoría política sobre el gobierno monárquico como reacción a la actuación del rey y sus colaboradores, que habían provocado una gran inestabilidad, mucho descontento y una profunda división social y política. La percepción generalizada dio lugar a un juicio negativo sobre la forma de hacer política del monarca, sus delegados y colaboradores, y generó la desconfianza entre los castellanos, en contraste con las expectativas de las ciudades donde se iba incrementando la actividad económica y crecía una burguesía que disponía de cada vez más recursos y deseos de participación activa en la vida política del reino. Este descontento y rechazo sobre lo que estaba pasando generó la necesidad de iniciar reformas intensas unidas a la pasión por defender al Reino de Castilla como entidad política unitaria y proyectada hacia el futuro a través de los nuevos territorios incorporados a la Corona. El fin de todos los esfuerzos realizados por los comuneros se centró en establecer una comunidad política en la que cada uno tuviera la posibilidad de vivir y participar en el gobierno libremente. Precisamente

porque estaba en juego la existencia común, la inicial reflexión trató de concitar el mayor consenso posible.

En este tiempo se produjeron dos reacciones diferentes que provocaron sendos juicios sobre la conveniencia o no de modificar la situación. Unos sectores estaban a favor del cambio y otros reaccionaron en contra. Estos últimos eran los grupos sociales que se beneficiaban de las inercias de la situación, por ejemplo, la nobleza y el alto clero. Las mutaciones propuestas para modificar la forma gobierno de la monarquía carolina, se originaron porque una parte no aceptaba el criterio teleológico propio de la forma que estaba vigente. Esto provocó que la controversia social se agravara y apareciera la sedición que se transformó en una contienda civil. La unidad del cuerpo político en el Reino de Castilla se quebró. Se crearon dos facciones irreconciliables, porque un grupo promovió una forma dinámica y transformadora de dirimir la pugna de intereses y el otro grupo la rechazó, lo que condujo a una lucha abierta, esto es, a la guerra entre las facciones que debilitó el sistema político. La descalificación de una jerarquía de fines privó a una parte de los súbditos del monarca de su condición de tales, los convirtió prácticamente en extraños al reino y arruinó sus intereses. Por consiguiente, Castilla se convirtió en el lugar de la contienda civil en la que cada grupo luchó por imponerse sobre el otro. Lo que estaba en juego fue el triunfo de unos castellanos o súbditos del rey sobre otros. Al final, el 23 abril de 1521 en la batalla de Villalar se saldó con la creación de dos categorías de españoles, los vencedores y los vencidos. Los primeros continuaron en sus cargos e incrementaron sus riquezas y su patrimonio. Los segundos perdieron todo, muchos de ellos la vida.

No puede concluirse este epígrafe sin mencionar concisamente la cuestión de la libertad entre las ideas políticas motoras de las Comunidades. Diversos autores han señalado agudamente la preferencia en el lenguaje comunero por el empleo del término libertad, en singular, frente a libertades, que remite a un conjunto de potestades confrontadas, antecedente conceptual de los derechos subjetivos. La primera, la libertad, tenía una raigambre política; las segundas, las libertades, una proyección más jurídica. La primera construye la idea de participación; las segundas, las cortapisas a la arbitrariedad en el ejercicio de las potestades regias. Siendo eminentemente jurídica la naturaleza de las libertades ciudadanas en el contexto de las Comunidades, y aún más allá, presentaban, no obstante,

una posibilidad política que no podía desdeñarse a ojos de los humanistas cívicos que reflexionaron sobre las formas de Estado.



La derrota el 23 de abril de 1521 de los ejércitos comuneros en Villalar puso punto y final a la revuelta de las Comunidades. Durante el siglo XIX este hecho fue exaltado por los liberales, que consideraron que allí murieron las libertades del pueblo castellano. Cada 23 de abril allí se celebra el día de la Comunidad de Castilla y León. Juan Picolo López (siglo XIX), «Batalla de Villalar» (Colección Argentaria).

La cuestión de la libertad del hombre y su proyección sobre la política había sido ya abordada por Erasmo en el *Enchiridion* a través de la piedad y la virtud cívica[35]. El acercamiento de Erasmo ha sido resultado de una exégesis paulina mediante el aporte de ideas platónicas, lo que refuerza su idealismo a favor del espíritu y de una reforma de las instituciones terrenas y no solo de la Iglesia[36]. La *Institutio* resulta tanto más idealista cuanto más quiere acercar la conducta del gobernante al modelo virtuoso sin tener presente el peso de su naturaleza humana. El criterio de adecuación de la política es siempre ético en abstracto para que sea inamovible, no contingente para evitar el relativismo que aporta la coyuntura de cada caso, y de ahí el sometimiento de la experiencia a la razón: «*proinde Principis animus ante omnia decretis ac sententiis erit instruendus, ut ratione sapiat, non usu*»[37].

La libertad ciudadana no es un mero accidente, sino una pauta de valoración de la rectitud del príncipe, en cuya ausencia se pasa de la monarquía a la tiranía. En el largo epígrafe que Erasmo dedicó a los retratos de los buenos y los malos príncipes, bajo el encabezamiento de la diferencia entre un rey y un tirano se eleva al frontispicio de su propuesta una frase que es más que un añadido retórico: «*rex libertate civium delectatur*». Esta complacencia del rey no resulta meramente el deleite pasivo de una fluida convivencia social, sino verdaderamente un requerimiento material del gobierno, pues la libertad no es una invocación dogmática vacía, sino un núcleo de acciones del súbdito en sus interacciones políticas indisponible para el rey, so pena de convertirse en tirano, en tanto que si el rey se contenta con la libertad de los ciudadanos, «*tyrannus hoc agit, ut omnes sibi legibus aut delationibus habeat obnoxios*», el tirano intenta tener a todos sometidos a sus arbitrariedades con leyes o con delaciones. No es difícil imaginar qué normas coactivas y delaciones o coacciones identificaban los comuneros en algunas de las acciones del Emperador al tratar de imponer su calendario y su programa a las Cortes, que caen de lleno en la órbita de las artes aristotélicas de la tiranía, especialmente las referentes a evitar rebelarse y organizar revoluciones: «*tyranno studium esse, ne velint, aut ausint cives adversus tyrannidem insurgere*» y «*ne quid possint novarum rerum moliri*».

Que en Erasmo la libertad se relaciona necesariamente con la participación, se observa cuando desgrana en qué se comprueban esas malas artes tiránicas: «*dum modis omnibus agit, ut civibus quam minimum sit animi, minimumque sapientiae, dum eos serviliter habet*», pues el mal rey intenta por cuantos medios tiene a su alcance que los ciudadanos carezcan de iniciativa política. Dado que el rey es guardián del rebaño que tiene encomendado, «*quod si canes vertantur in lupos, ¿quid praeterea sperandum est gregi?*», si los perros se convierten en lobos, los reyes en tiranos, qué puede esperarse para sus rebaños, qué clase de gobierno encontrarán sus súbditos. La propuesta de príncipe evangélico de Erasmo implica que el gobierno es un servicio y no un dominio, «*inter Christianos, inter quos Principatus administratio est non imperium: et regnum beneficium est, non tyrannis*», dejando amplio espacio para la libertad de los súbditos. Mas esta exige un equilibrio, cuya precariedad e inestabilidad se quebró en la época de las Comunidades repetidamente, recordando la

admonición erasmiana sobre el buen gobierno para todos, que no puede disculpar que vaya bien al príncipe cuando al pueblo le va mal: «*plane tyrannidem sapit, quoties tum optime est Principi, quoties populo est pessime, et alterius felicitas ex alterius crescit calamitate*», recurriendo a apelaciones tan descriptivas como las del δημόβορος βασιλεὺς, rey devorador del pueblo, que cita en el original en griego. Por contra, el gobierno cristiano es administración y no mero imperio: «*Christianum imperium nihil aliud esse quam administrationem, quam beneficentiam, quam custodiam*»[38].

La síntesis del pensamiento erasmista sobre la libertad política del epígrafe *Princeps liberi imperat* no puede entenderse sin su potente base evangélica. Pero no despliega sus efectos solamente en el campo de las relaciones sociales, sino de la ordenación del gobierno. El punto de partida es la creación libre del hombre «*cum natura genuerit omneis homines liberos, et praeter naturam inducta sit seruitus*». La acción política no puede alterar ese esquema primordial: «*cogita quam non conueniat, Christianum in Christianos usurpare dominium, quos nec leges seruos esse uoluerunt, et Christus ab omni seruitute redemit*», pues a quien Jesucristo había liberado no podía esclavizarse, de modo que hay un límite teológico a la sujeción política. Para no superar ambiciosamente el imperio de Dios sobre los hombres, «*et quisquam hoc nomine sibi magnus videtur, quod metu adactis civibus, ¿ceu pecudibus imperet?*[39]

---

1 Un repaso de las más actuales en John Jost, Christopher Federico y Jaime Napier, «Political ideology: its structure, functions, and elective affinities», *The Annual Review of Psychology*, 60, 2009, pp. 308-309.

2 Están superados los conceptos de ideología como escisión de la conciencia de la perspectiva marxista y de disolución el psicologismo de la formación y expresión de las ideas de los franceses de ese siglo XVIII como Desttut de Tracy o Condillac. Pero si ni siquiera al final de la concepción barroca sobre el poder y el gobierno monárquico es posible hacerlo, después de la impronta de Maquiavelo, Bodin, Hobbes, Mariana, Ribadeneyra y Botero, menos aún pueden aislarse ideologías perfectamente definidas por encontrarse en liza, como acostumbran a pulirse en la Edad Contemporánea.

3 Para explicar la actualidad de la noción de ideología se puede consultar las obras de Robert Erikson y Kent Tedin, *American Public Opinion*, Longman, Nueva York, 2003, p. 64 y en un sentido muy similar Adorno et al. *The Authoritarian Personality*, Harper, Nueva York, 1950; Campbell et al. *The*

*American Voter*, Wiley, Oxford, 1965; Fred Kerlinger, *Liberalism and Conservatism: The Nature and Structure of Social Attitudes*, Erlbaum, Hillsdale, 1984.

4 Arthur Denzau y Douglas North, «Shared mental models: ideologies and institutions», en Arthur Lupia, Mathew D. McCubbins y Samuel L. Popkin (eds.), *Elements of Reason: Cognition, Choice, and the Bounds of Rationality*, Cambridge University Press, Nueva York, 2000, pp. 23-46.

5 Talcott Parsons, *The Social System*, Free Press, Nueva York, 1951, p. 24.

6 Diferentes ideologías deben suscitar y expresar tendencias al menos parcialmente diferentes en lo social, cognitivo y motivacional por parte de sus seguidores, lo que suele concretarse en afinidad electiva (o atracción mutua en sus sistemas de creencias), motivos relacionales (deseos voluntarios de compartir o de adherirse a una causa que produce identificación personal o social, solidaridad con los demás y realidad compartida), motivos epistémicos (o impulsos de reducir la incertidumbre mediante una preferencia cognitiva por el orden) y motivos existenciales (impulsos ligados a la búsqueda personal de los valores imperantes en la sociedad, como los de la honra), con el elemento de cierre de la justificación del sistema (la motivación para defender, reforzar y justificar el statu quo, la tendencia a ver los arreglos sociales alcanzados en defensa de esa ideología como justos, legítimos y deseables), cfr. John Jost, «The end of the end of ideology», *American Psychology*, 61, 2006, pp. 651-70.

7 Ver los componentes dinámicos o su ausencia en Kurt Lenk, *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 9; Terry Eagleton, *Ideología: Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 71; Kenneth Minogue, *La teoría pura de la ideología*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1988, p. 66; Eugenio Trías, *Teoría de las ideologías*, Península, Barcelona, 1970, p. 60; George Lichtheim, *The concept of ideology and other essays*, Random House, Nueva York, 1967, p. 15.

8 Sobre el viaje hacia la confesionalidad, ver Juan Hernández Franco, «El “consentimiento” del emperador a los estatutos de limpieza de sangre y el comienzo del viaje hacia la Monarquía católica», en Juan Luis Castellano Castellano y Francisco Sánchez-Montes González (eds.), *Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Actas del congreso internacional, Granada mayo 2000*, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, pp. 365-385.

9 Ver algunas incongruencias y oscilaciones señaladas por John Lynch en su obra *Spain from nation state to world empire: the Hispanic world in crisis and change*, cuando afirma respecto al Emperador que «no consideró nunca todos aquellos aspectos que conllevaba una política una política imperial ni estableció un sistema de prioridades […] lo cierto es que le asediaban demasiadas preocupaciones, muchas de ellas contradictorias como para poder atender a todas ellas e integrarlas en un programa coherente», John Lynch, *Los Austrias 1516-1700*, Crítica, Barcelona, 2010, p.88.

10 Transcritas en Manuel Fernández Álvarez, *Corpus Documental de Carlos V*, vol. II, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1975, pp. 104-118.

11 Ver la precisión de Göran Therborn, *La ideología del poder y el poder de la ideología*, cap. 5, Siglo XXI, Madrid, 1987, «Ideología y poder político».

12 Tomamos el término en la acepción de Castrillo.

13 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 30.

14 José I. Gutiérrez Nieto, «Semántica del término comunidad antes de 1520: las asociaciones juramentadas de defensa», *Hispania*, 136, 1977, pp. 219-276., esp. en las pp. 323 y 367 y «En torno al problema de la significación del término "comunidad" en 1520», en *Toledo renacentista*, vol. 2, Universidad Complutense, Madrid 1980, pp. 55-119; Isabel del Val Valdivieso, «La revolución comunera como punto de llegada de las luchas por el poder en las ciudades castellanas del siglo XV», en *Scripta. Estudios en homenaje a Élida García García*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1998, vol. II, pp. 617-633; Pablo Sánchez León, «La constitución histórica del sujeto comunero: orden absolutista y lucha por la incorporación estamental en las ciudades de Castilla: 1350-1520», en Fernando Martínez Gil (ed.), *En torno a las Comunidades de Castilla. Actas del Congreso internacional Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos V*, Universidad de Castilla La Mancha, Toledo, pp. 159-208; Mate Ballester Rodríguez, «Comunidad, patria y nación como fuentes de la legitimidad política en las Comunidades de Castilla (1520-1521)», cit., pp. 215-249; Hipólito R. Oliva Herrer, «¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media», cit., 281-306.

15 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 86; Hipólito R. Oliva Herrer, «¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media», cit., pp. 297-299.

16 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 85: «Comunidad y grupo, corporativamente integrado, de ciudadanos que posee o aspira, por vía de rebelión, a un gobierno propio. Viene a ser el contenido significativo del término … no tienen que obedecer a rey ni a señor, esto es, asumir su propio gobierno»; Mateo Ballester Rodríguez, «Comunidad, patria y nación como fuentes de la legitimidad política en las Comunidades de Castilla (1520-1521)», cit., p. 224: «En cada una de las ciudades en las que triunfa la rebelión, la preocupación inicial es la de hacerse con el control municipal y declararse Comunidad. Con este concepto de Comunidad se entiende que la ciudad se declara autónoma, gobernada por su propia población, y no subordinada a autoridad alguna, regia o señorial, que no haya sido elegida y aceptada por los propios ciudadanos».

17 Este es el sentido que tiene el llamado juramento de Tordesillas del 25 de septiembre de 1520. Los representantes reunidos en Cortes y Junta General del Reino dan a los acuerdos un sentido universal porque representan a todo el reino, por eso las reformas, los cambios políticos, las normas y las leyes se proyectan sobre todo el reino y afectan a todos sus habitantes, es el sentido de totalidad. Véase Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. II, pp. 76-79; José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 101-102.

18 Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 295.

19 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 161-162.

20 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 90-91.

21 Mateo Ballester Rodríguez, «Comunidad, patria y nación como fuentes de la legitimidad política en las Comunidades de Castilla (1520-1521)», cit., p. 218, «en los territorios hispanos encontramos durante la Edad Moderna situaciones en las cuales se contempla a la comunidad como fundamento de la legitimidad política. Toda una larga y sólida tradición escolástica de pensamiento afirma desde los siglos medievales que la comunidad es sujeto de derechos y libertades, que establecen una limitación

a la autoridad monárquica, que existe precisamente para atender los intereses de la comunidad. Esta idea se despliega en un amplio abanico de posturas y teorías, entre las cuales las más radicales llegaron a situar a la comunidad en una posición jerárquicamente superior a la autoridad monárquica, y a propugnar la licitud de la deposición, e incluso asesinato, del monarca que con su actuación violase sus obligaciones hacia el colectivo de los gobernados».

22 Alonso de Castrillo, *Tractado de República*, cit., p. 190; Alberto Montoro Ballesteros, «El *Tractado de República* de Alonso de Castrillo (1521)», cit.; José J. Megías Quirós, *El Tractado de República del padre Alonso de Castrillo. La teoría política entre Edad Media y Edad Moderna*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1992; José A. Fernández Santamaría, *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del Siglo de Oro*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, pp. 57-105; Pablo L. Alonso Baelo, «El Tratado de República de Alonso de Castrillo. Una reflexión sobre la legitimidad de acción política», cit., pp. 457-490; Francisco J. Andrés Santo, «Monarquía y republicanismo en el pensamiento humanista español del siglo XVI», en *Simposio Internacional de Historia Comunera. Monarquía y Revolución: En torno a las Comunidades de Castilla*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 99-116.

23 Alonso de Castrillo, *Tractado de República*, cit., p. 190.

24 Ramón Ruiz Ruiz, «Republicanismo clásico en el pensamiento hispano: comentarios sobre una tradición frustrada», cit., pp. 273-297; José L. Villacañas Berlanga, «Republicanismo clásico en España: las razones de una ausencia», *Journal of Spanish Cultural Studies*, 6/2, 2005, pp. 163-183; José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 177.

25 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 32; Francisco J. Andrés Santos, «Monarquía y republicanismo en el pensamiento humanista español del siglo XVI», cit., pp. 95-99.

26 José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 199-200.

27 *Decreto de Graciano*, C XXIII, c.11, q. 3.

28 Ugolinus, *Dissensiones Dominorum*, dis. CXLVIII C. quae sit longa consuet (8, 53).

29 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, cit., vol. III, pp. 91-94 en la que se recoge una carta de la Junta al Cardenal Adriano y al Almirante de Castilla donde reiteran la fidelidad y la obediencia de la Comunidad al rey (carta de 30 de enero de 1521).

30 Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, vol. II, pp. 536-540; Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, cit., pp. 226-229; José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., pp. 218-221.

31 La figura del Cardenal Adriano es fundamental en el conflicto. Véase Leandro Martínez Peñas, L*as cartas de Adriano. La guerra de las comunidades a través de la correspondencia del CardenalGobernador*, Servicio de Publicaciones Universidad Rey Juan Carlos/ Dykinson, Madrid, 2010; Raymond Fagel, «Adriano de Utrecht y la rebelión de la Comunidad de Castilla», en István Szaszdi León-Borja y María J. Galende Ruiz (coords.), *Imperio y Tiranía. La dimensión Europea de las Comunidades de Castilla*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013, pp. 259-275.

32 Stephen Haliczer, *Los comuneros de Castilla. La forja de una revolución (1475-1521)*, cit., p. 18, el nombramiento de dos virreyes castellanos «consolidó la alianza entre el gobierno de la monarquía y la nobleza de Castilla».

33 Antonio Suárez Varela, «Celotismo comunal. La máxima política del procomún en la Revuelta Comunera», cit., p. 11 y los ejemplos citados en la nota 38.

34 Alonso de Castrillo, *Tractado de República*, cit., pp. 25-26.

35 Ver Percy S. Allen, Hellen M. Allen y Heathcote W. Garrod, *Opus epistolarium Des. Roterdami*, vol. XI, ep. 3032, Clarendon, Oxford, 1947, pp. 172-186.

36 Cfr. Arturo Torres García, «La formación de la conciencia de los gobernantes a través de la pedagogía de Erasmo», en Javier Vergara Ciordia y Alicia Sala Villaverde (coords.), *Estudios sobre educación política: de la Antigüedad a la Modernidad, con un epílogo sobre la Contemporaneidad*, Dykinson, Madrid, 2019, pp. 157-189, p. 167.

37 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap. I, epg. *Non putaram*, s.p.

38 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap. I, epg. *Xenophontis sententia*, s.p.

39 Erasmus Roterodamum, *Institutio Principis Christiani*, cit., cap. I, epg. *Deus liberi imperare voluit*, s.p.

# VII

# A modo de conclusiones

Las conclusiones de un trabajo de investigación pueden redactarse atendiendo a dos criterios. Por un lado, se trata de proporcionar un resumen suficientemente significativo de lo tratado en el texto, en el que se recoja lo más importante de la exposición que lo precede. Por otro lado, cabe establecer conclusiones en sentido propio, es decir, un conjunto de proposiciones suficientemente fundadas en los análisis, en las que quede reflejada la aportación de la investigación realizada al estado de la cuestión. Hemos procurado redactar las conclusiones atendiendo a estos dos criterios.

1. La rebelión comunera partió de la crítica y del descontento sobre la manera de gobernar de Carlos I y de sus personas de confianza, sobre la imposición del servicio como carga tributaria especial para sufragar unos gastos que nada tenían que ver con Castilla, por el proyecto imperial que convertía a Castilla en un apéndice del Imperio, por los reiterados incumplimientos de promesas y otros agravios que se recogen en los documentos. En definitiva, los comuneros abanderaron y galvanizaron un descontento generalizado de los castellanos que no aceptaban la realidad que se vivía día a día de Castilla. Tal situación facilitaba una relajación en las obligaciones de los gobernantes, provocaba un saqueo al tesoro y los recursos del reino, un deterioro de las relaciones sociales, de las instituciones y, por último, un abandono efectivo del reino por el rey. Desde una posición entre observadores y críticos de la vida política buscaron los argumentos para explicar los principios en los que se asentaban sus ofertas de reforma sobre la forma de gobierno, con el fin de actuar de manera coherente y beneficiosa para los castellanos.

2. Los comuneros, frente a la concepción de la monarquía como un poder autocrático, absolutista y autoritario, propusieron una monarquía

pactista, limitada y condicionada por el control al ejercicio del poder del rey y sus colaboradores, a través de las instituciones en las que estaba representado todo el cuerpo político, es decir, el reino, que justificaba su actividad política en su superioridad sobre la autoridad regia.

3. En el tiempo de las Comunidades la política se reservaba al poder real, era un asunto privativo del rey y de sus colaboradores más próximos. La participación directa de los comuneros en los asuntos políticos estuvo motivada por varios hechos. El primero fue el rechazo y la crítica a la política de Carlos I sobre el imperio que imponía una forma de administrar y gobernar el reino autocrática. Segundo la exigencia de castellanizar la política del Reino de Castilla. La tercera llevar el control de la acción política a las bases, es decir, discutir los asuntos en los órganos de gobierno donde el pueblo pudiera expresar su opinión y participar, por ejemplo, los concejos. De este modo, pretendían llevar a término su ideal de una monarquía limitada y condicionada en el ejercicio del poder político.

4. El movimiento social y político de las Comunidades no fue una revolución, como las revoluciones de final de la Edad Moderna que cambiaron la forma de Estado y de gobierno, sino que fue un proceso que comenzó con una protesta sobre un impuesto extraordinario, servicio, exigido por el rey Carlos I de España y V de Alemania para sufragar los gastos de la elección imperial, continuó con una rebelión de las ciudades y desembocó en unos enfrentamientos armados que pusieron fin al conflicto y al movimiento social. Fue una lucha de burgueses y campesinos contra la organización política imperial.

5. La oposición a la forma de gobierno se manifestó en la creación de instituciones que fueran capaces de gobernar el reino. Estas instituciones tenían dos características. La primera, pretendían que fueran nombradas por el pueblo y que éste participara activamente en ellas. La segunda, su actuación pretendía estar avalada por la autoridad de la reina Juana I de Castilla. Como no consiguieron una vía legal para plantear una alternativa al poder de Carlos I, las Comunidades se convirtieron en una rebelión contra el poder establecido, que Antonio de Guevara descalificó con estas palabras: «los que son traydores y desleales suelen quitar Rey para hazer reyes»[1].

6. Los comuneros aceptaron la monarquía y al monarca que lucía la corona. Lo que se criticó y trató de sustituir fue la forma de gobierno que Carlos I había instaurado. La forma del Estado siguió siendo una monarquía, pero se quiso avanzar en un proceso de participación democrática del pueblo, de todo el cuerpo político. Así se volvía al planteamiento paccional propio de una aspiración contractualista de que el poder lo tenía el pueblo que lo entregaba al rey mediante un *pactum subiectionis*, muy matizado por la reserva de participación política a favor del estamento ciudadano.

7. No se puede afirmar que los comuneros trataran de establecer una nueva constitución política de la monarquía. En términos actuales, lo que propusieron fue una ley fundamental que se basaba en un conjunto de valores y principios que justificaban la reforma política que proponían[2], apoyadas en la autoridad regia de la reina Juana I y el respaldo de las ciudades. El objetivo final era establecer una distinción clara desde el punto de vista político y jurídico entre el gobernante y el reino.

8. Los líderes comuneros, como se ha visto a veces, no trataron de conseguir una mejor y más importante posición en el sistema monárquico variando el sistema político de la monarquía. Ese no fue el motivo que les impulsó a revelarse. Sus aspiraciones fueron más modestas: introducir reformas de calado en la forma de gobierno de la monarquía de los Habsburgo, con el fin de proporcionar al pueblo una mayor y más amplia participación en el gobierno de la Comunidad[3], esto es, proponiendo e introduciendo reformas de calado en el régimen político.

9. La revuelta comunera tuvo su origen y su sustento en las ciudades. Éstas jugaron un papel fundamental en la revuelta porque se proclamaron libres, sin sujeción a autoridad alguna superior, porque tenían sus propios órganos de gobiernos y las magistraturas las desempeñan aquellos que han sido elegidos por el pueblo o eran política y socialmente más cercanos al común. Las ciudades en Castilla en torno al año 1520 estaban consolidando su posición económica y su desarrollo mercantil e industrial. Gozaban de ordenanzas y de una fiscalidad propias. Habían logrado tener una gran autonomía frente a la nobleza y a la Corona. Los comuneros formaban parte de una burguesía ciudadana floreciente y activa política, económica y

socialmente. Además, integraban una nueva burguesía ilustrada, formada e instruida en muchos casos, en la Universidad.

10. No se puede ni se debe confundir la Comunidad con un espacio material o administrativo, por ejemplo, la ciudad. La Comunidad compone un elemento subjetivo de la política, pero institucionalizado; son los súbditos del rey, los habitantes del reino que formaron una masa de población descontenta y frustrada en sus aspiraciones, aglutinada por unas ideas, unos ideales y unos proyectos de renovación social y política. Los comuneros lucharon por conservar lo valioso de la forma monárquica para evitar caer en lo peor, es decir, caer en una tiranía u oligarquía, pero también propusieron cambios con la intención de actualizar lo mejor.

11. La Comunidad desde el punto de vista de la política, significa un gobierno que se hace en nombre y con la aprobación de la mayoría del común, del pueblo. Cuando los comuneros hablan en primera persona del plural, es decir, «nosotros» implica que se habla del cuerpo político que es el depositario del poder y quien debe ejercerlo[4]. Por eso el pueblo debe ser siempre consultado en los asuntos políticos y de gobierno.

12. Las palabras Comunidad y Comunidades se utilizaron con muchos sentidos y en diversos contextos. Pero el significado que se puede atribuir en el movimiento comunero es una estructura social y política formada por gente del común, del pueblo. Una realidad social que actuó como elemento de unión y que generó un compromiso compartido por todos. Las ciudades en este movimiento de las Comunidades operaron como un elemento dinamizador y catalizador de los grupos descontentos con la política carolina[5].

13. La actitud de la nobleza fue ambigua. En un primer momento apoyó el movimiento como un medio para acabar con la influencia de la corte flamenca del rey Carlos I. Pero cuando vio peligrar su fortuna, patrimonio y estatus, se puso en contra y combatió a los comuneros junto con las fuerzas realistas. Este comportamiento, basado más en intereses que en creencias, mostró que una parte de la política no respondió a un planteamiento ideológico, sino puramente táctico.

14. Los clérigos y los campesinos tuvieron dos papeles diferentes en el desarrollo del movimiento, pero complementario. Los primeros son el grupo cultivado, ilustrado que conoce las corrientes de pensamiento que de

la Europa renacentista. Serán la eminencia gris del movimiento que aporte las ideas, las propuestas y justifique teóricamente la rebelión. Una parte del campesinado más próxima a los grandes núcleos de población en los que habían prendido en su Regimientos las ideas comuneras, siguiendo una corriente que se extendió por toda Europa, se sumaron al movimiento por tener un carácter antiseñorial. Formaron la masa que engrosó los ejércitos y se batió en las diferentes batallas[6].

15. La radicalización de las posiciones de uno y otro bando provocó que no se pudiera llegar a una solución pactada y satisfactoria para las dos facciones enfrentadas. Las posiciones extremistas dieron la sensación de que el movimiento social se convirtió en una revolución. Este se debe a la acumulación de transformaciones y reformas que se proponía.

16. Se puede afirmar que el movimiento social siguió un proceso que se puede resumir en varias fases: oposición a los nuevos impuestos, revueltas locales, rebelión ciudadana, institucionalización de la rebelión y confrontación armada. La revuelta inició y se consolidó en el momento en el que se asume como principio político considerar a todos los súbditos del rey como sujeto político activo, legítimo depositario del poder y de la iniciativa política y titular de la soberanía con capacidad para controlar al monarca y a sus colaboradores en el desempeño de sus funciones. La reelaboración comunera del principio de la desobediencia y posteriormente su adaptación del derecho de resistencia fueron cruciales para dar cabida a la legitimación interna de ese movimiento de oposición al gobierno carolino.

17. El origen del problema social está en una objeción fiscal que sirve como excusa para cuestionar los fundamentos de la nueva forma de gobernar de la monarquía carolina. Las exigencias fiscales, los impuestos extraordinarios, están en el origen de muchas rebeliones y revoluciones en la Europa Moderna[7].

18. Los aspectos que se criticaron fueron los siguientes. La legalidad de la proclamación de Carlos I como rey en vida de su madre y por carecer de la edad mínima para reinar —veinte años— exigida en el testamento de Isabel la Católica. La legitimidad de los nombramientos realizados por el monarca, la autoridad de las instituciones que gobernaban el reino en

nombre de Carlos I y la monopolización de los puestos claves de la administración por parte de extranjeros.

18. La Santa Junta, órgano supremo de representación y gobierno de las Comunidades, se denominó Cortes y Junta General del Reino cuando se instauró en Tordesillas, lugar donde la reina Juana I estaba confinada, para hacer saber a todos que gobernaban en nombre de la reina propietaria y legítima de Castilla. Este paso significó la transformación de un órgano ejecutivo en un órgano representativo, es decir, acaparó formalmente dos funciones[8].

19. La Junta como órgano de representación, vivió debates intensos entre sus componentes. Se constituyó como un todo orgánico, sin una cabeza como la estructura piramidal de un reino. Además, las Cortes se constituyeron en la fuente de la legitimidad política.

20. Los comuneros propusieron una forma de organización política y social fundamentada en el vínculo que unía a los miembros de la Comunidad entre sí de forma horizontal. Este difería del modelo de sociedad vertical, jerárquica y diferenciadora que representaba el arquetipo organicista en el que el rey es la cabeza del reino, se identifica con él y es la piedra angular del arco o la clave de bóveda que aseguraba la estabilidad y la pervivencia de todo el orden político y social.

21. La negativa de la reina Juana I a apoyar a las Comunidades y a asumir las responsabilidades inherentes al cargo, privó a los comuneros de una alternativa legítima que oponer frente a Carlos I. Por tanto, el movimiento social y político se convirtió en una rebelión contra un gobierno al que no reconocieron. La excusa que esgrimió la ciudad de Burgos para abandonar las Cortes y Junta General del Reino fue que los comuneros usurpaban el poder que solo le correspondía al rey.

22. En este momento las posiciones se radicalizan y se asiste a la confrontación de dos formas de entender el gobierno del Reino de Castilla. Los esfuerzos por llegar a una conciliación tanto de Fadrique Enríquez, Almirante de Castilla, como de otros intermediarios, no dieron resultado. Tampoco la supresión del servicio votado en las Cortes de Santiago de Compostela-La Coruña ni el nombramiento de dos virreyes castellanos que ayudaran a gobernador, el Cardenal Adriano de Utrecht, fueron suficientes para detener la rebelión.

23. Las Comunidades exigían un rey que residiera en su reino, lo representara y que se ocupara de los asuntos de sus territorios. Esta actitud llevó a los comuneros a rechazar la dignidad imperial del rey Carlos I y a plantear un gobierno en y desde Castilla o España hacia los territorios de la monarquía en el Mediterráneo, norte de África y las Indias Occidentales. Esto significó un choque de mentalidades entre el deseo del monarca de ocuparse de su heredad en Europa y de las obligaciones imperiales, y la exigencia de los castellanos de ocuparse de las posesiones territoriales de la Corona de Castilla. La contraposición no es solo personal, sino también ideológica entre dos modelos diferenciados, el de monarquía castellana y el de Imperio Habsburgo.

24. Una de las discrepancias fundamentales que se aprecia en el movimiento de las Comunidades es cuál sería la posición de Castilla dentro de la política carolina. Castilla había impulsado y consolidado una monarquía que se puede calificar de universal porque estaba constituida por territorios en Europa, África y las Indias Occidentales. Carlos V tenía la idea de Emperador en Europa y desde Europa, su imperio debía asentarse y proyectarse desde el continente y en este conglomerado de reinos Castilla era una pieza más. Este choque de proyectos políticos generó un enfrentamiento para reclamar el protagonismo de Castilla y, por ende, de España en el proyecto carolino.

25. Las exigencias de los comuneros se centraron en los siguientes puntos. Primero, incrementar el protagonismo del cuerpo político, básicamente el pueblo, en el gobierno del reino. Segundo, establecer mecanismos de control del ejercicio de los cargos en la administración del reino. Tercero, evitar el ascenso de extranjeros a puestos claves de la administración.

26. Los comuneros lucharon por alcanzar la libertad política y social de los súbditos del rey, que no querían cambiar su condición de súbditos, sino que exigían ser gobernados por un monarca que asumiera las responsabilidades y los deberes inherentes a su condición de rey. La libertad para el movimiento comunero consistía en la capacidad del individuo para participar en el gobierno de la Comunidad, decidir sobre el orden político y formar parte del poder. Es decir, disfrutar de la autonomía y del autogobierno[9].

27. Los comuneros reclamaron para sí la capacidad para gobernar con el fin de mantener el funcionamiento del reino, por ejemplo, asumiendo la responsabilidad de administra justicia, nombrar cargos en la administración, cobrar impuestos, etc.[10].

28. La rebelión comunera no logró cambiar inmediatamente la situación del Reino de Castilla, ni las ideas sobre la dignidad monárquica, ni detener el avance de la política imperial de Carlos I. Por el contrario, se apreció una cierta involución, porque no se consiguió consolidar una alternativa a la forma de organización de la comunidad y a la misma concepción carolina de la monarquía. Pero el tiempo fue más indulgente con los comuneros que su rey[11].

29. El pacto entre el rey y el pueblo se realizó en momentos excepcionales en Castilla. Los comuneros propusieron una monarquía paccionada por dos motivos. El primero, no querían cambiar la forma de Estado monárquica. El segundo, dentro de esta forma de Estado querían controlar el ejercicio del poder por parte del monarca. El pacto era el instrumento jurídico-político idóneo para conseguir los dos objetivos.

30. El acuerdo entre el rey y los súbditos imponía límites al ejercicio del poder político con el fin de realizar el ideal de buen gobierno, en el que estaba implicado todo el reino, toda la Comunidad: reyes, nobles, clero y pueblo. El pacto se basó en cinco principios: la concordia, el respeto a la ley, la justicia, la lealtad y la sabiduría y la capacidad de las partes para llegar a entenderse y gobernar el reino de manera adecuada y justa.

31. La falta de unidad y la heterogeneidad de la Santa Junta y de los comuneros permitió a los realistas y al mismo Carlos V acabar primero con su estructura organizativa y arrancarla del reino con el ajusticiamiento inmediato de sus líderes, Padilla, Bravo y Maldonado[12], abolió sus instituciones y su *corpus* legislativo, perdonó a los integrantes del movimiento que se mostraron vacilantes y arrepentidos. Después con un grupo de cronistas, reinterpretó los hechos, un relato histórico a favor de parte y procuró que el movimiento no fuera conocido para borrarlo de la memoria de los españoles.

33. El fracaso del movimiento de las Comunidades significó que España seguiría un modelo de desarrollo social, político, institucional e histórico diferente al de otras monarquías de Europa. Esto entrañó que unas veces la

Historia de España mostrara toda su grandeza, y en otras ocasiones la sumió en la miseria, que los monarcas y sus colaboradores no supieron cambiar, pese a poseer unos inmensos recursos materiales. La derrota y la final extinción del movimiento comunero se saldó con una concentración del poder político tanto en la persona del monarca como de la nobleza y, en parte también, de los recursos económicos, empobreciendo a la burguesía y al campesinado e incrementando las riquezas de la nobleza. La consecuencia fue la instauración de un autoritarismo monárquico sustentado en una oligarquía nobiliaria que facilitaba la implantación de un creciente absolutismo dinástico vinculado a la conservación y aumento de la Monarquía Hispánica. Dos son las consecuencias más perceptibles y duraderas. Por un lado, el conjunto de rasgos ideológicos tenderá inevitablemente hacia la concentración después de las Comunidades y será monolítico desde mediados del reinado de Felipe II, subrayando el carácter innovador a este respecto de la confrontación de ideas y proyectos propia de las Comunidades. En segundo lugar, la Monarquía Hispánica llevará incorporado desde ese momento el carácter universal frente al predominio territorial de otros reinos.

---

1 Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, primera parte, cit., p. 244.

2 Santos Corona González, «Las Leyes Fundamentales en el Antiguo Régimen (Notas sobre la Constitución histórica española)», *Anuario de Historia del Derecho Español*, LXV, 1995, pp. 152-156; José J. Jerez Calderón, *Pensamiento político y reforma institucional*, cit., p. 107.

3 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 81 afirmó que las Comunidades representan una corriente de pensamiento político democrático.

4 Alonso de Castrillo, *Tractado de República*, cit., p. 28.

5 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., p. 96.

6 Juan Maldonado, *El movimiento de España*, cit., pp. 244-245, realizó un juicio severo sobre las pretensiones de los campesinos y de los comuneros en general: «Los inconstantes plebeyos, el vulgo bajo, con la esperanza de consolidar no sé qué clase de libertad y disminuir los impuestos, se precipitaban en su ruina manifiesta, cuando ninguno goza de más verdadera y estable libertad que los que están bajo el dominio de un buen príncipe».

7 Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)*, cit., pp. 163-167; Robert Foster y Jack Greene, «Prólogo», en *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna*, Alianza

Editorial, Madrid, 1972, pp. 13-14.

8 Mateo Ballester Rodríguez, «Comunidad, patria y nación como fuentes de la legitimidad política en las Comunidades de Castilla (1520-1521)», cit., p. 221.

9 José A. Maravall, *Las comunidades de Castilla*, cit., pp. 152-157.

10 Alonso de Santa Cruz, *Crónica del Emperador Carlos V*, cit., vol. I, p. 293.

11 Víctor A. Du Hamel, *Historia constitucional de la Monarquía española*, cit., vol. I, pp. 311-313 relató el regreso de Carlos V a España y algunas de las medidas que había tomado para evitar otros problemas con sus súbditos.

12 El día 24 de abril de 1521 los tres líderes fueron ajusticiados, en realidad fueron dos, porque el tercero, Francisco Maldonado, era primo de Pedro Maldonado que fue ejecutado el 14 de agosto de 1522 en Simancas. Pedro Mexía dice en su *Historia del Emperador Carlos V*, cit., p. 255, que fueron declarados traidores «por haberse puesto en armas contra el rey, que no puede ser mayor deshonra ni afrenta».

# Bibliografía


ABAD, José: *El poder de las musas. Literatura y política en los siglos XVI y XVII. Maquiavelismo en el Siglo de Oro español*, Granada, Universidad de Granada, 2007.

ABELLÁN, José Luis: *El erasmismo español*, Madrid, Espejo, 1976.

ABERCROMBIE, Nicholas, HILL, Stephen y TURNER, Bryan: *La tesis de la ideología dominante*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

ADORNO, Theodor *et al*.: *The Authoritarian Personality*, Harper, Nueva York, 1950.

AGAMBEN, Giorgio: *Estado de excepción. Homo sacer II*, 1, Pre-textos, Valencia, 2004.

ÁGUILA, Rafael del: *La senda del mal. Política y razón de estado*, Taurus, Madrid, 2000.

ALCALÁ GALVE, Ángel y SANZ HERMIDA, Jacobo: *Vida y muerte del príncipe don Juan. Historia y literatura*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999.

ALCOCER, Pedro de: *Les comuneros: d'après l'histoire inédite de Pedro de Alcocer*, Paulin editeur, París, 1834.

ALLEN, Percy, STAFFORD, Hellen Mary Allen y HEATHCOTE, William Garrod, *Opus epistolarium Des. Roterdami*, vol II, Clarendon, Oxford, 1910.

ALMOND, Gabriel: «A functional approach to comparative politics», en *The politics of the developing areas*, Princeton University Press, Princeton, 1960, pp. 3-64.

ALONSO BAELO, Pablo Luis: «El Tratado de República de Alonso de Castrillo. Una reflexión sobre la legitimidad de acción política», *Res Publica*, 18, 2007, pp. 457-490.

ALONSO GARCÍA, David: «Debate Historiográfico: Las Comunidades de Castilla en el siglo XXI», *Tiempos Modernos* 19, 2009/2, pp. 1-10.

ALTAMIRA, Rafael: *Historia de la civilización española*, Manuel Soler, Barcelona,1901.

ALVAR, Alfredo (coord.): *Socialización, vida privada y actividad pública de un Emperador del Renacimiento. Fernando I, 1503-1564*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004.

—«El proceso de aceptación de la dinastía extranjera», en A. Kohler (coord.), *Carlos V / Karl V. 1500-2000*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V-Österreichische Akademie der Wissenschaften, Madrid, 2001, pp. 377-395.

ÁLVAREZ DE FRUTOS, Pedro: *La revolución comunera en tierras de Segovia*, Caja de Ahorros de Segovia, Segovia, 1987.

—«Segovia y la Guerra de las Comunidades: análisis social», *Hispania*, 44/158, 1984, pp. 469-494.

ANDERSON, Benedict: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 2006.

ANDRÉS SANTOS, Francisco Javier: «Monarquía y republicanismo en el pensamiento humanista español del siglo XVI», en *Simposio Internacional de Historia Comunera. Monarquía y Revolución: En torno a las Comunidades de Castilla*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 99-116.

ANSCOMBRE, Jean-Claude, «La Théorie des *tópoi*: sémantique ou rhétorique?», *Hermès*, 15, 1995, pp. 185-193.

—*Théorie des topoï*, Kimé, París, 1995.
ANTONIO, Nicolás: *Bibliotheca hispana nova sive hispanorum scriptorum*, Joachinum de Ibarra, Madrid, 1783.
APTER, David Ernest: *The Politics of Modernization*, The University of Chicago Press, Chicago, 1965.
ARANDA PÉREZ, Francisco José: «"Repúblicas ciudadanas". Un entramado político oligárquico para las ciudades castellanas en los siglos XVI-XVII», *Estudis*, 32, 2006, pp. 7-46.
ARBULU BARTUREN, M.ª Begoña: «La fortuna de Maquiavelo en España: las primeras traducciones manuscritas y editadas de *Il principe*», *Ingenium revista de historia del pensamiento moderno*, 7, 2013, pp. 3-28.
ARGÜELLES, Agustín de: *Discurso preliminar a la Constitución de 1812*, introducción de Luis Sánchez Agesta, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
ARIÑO VILLARROYA, Antonio: «Ideologías, discursos y creencias», en *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, Ariel, Barcelona, 2000.
—«Ideologías, discursos y dominación», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79, 1997, pp. 197-219.
ARMITAGE, David: *Theories of Empire*, 1450-1800, Routledge, Londres, 1998.
ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier : *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*, J. Vrin, París, 1934.
ASÍS GARROTE, María D.: *Hernán Núñez en la historia de los estudios clásicos*, Imprenta Sáez, Madrid, 1977.
AURELL, Jaume: «Nicolás de Oresme (1323-1382): una introducción bio-bibliográfica», en Nicolás de Oresme, *Tratado sobre el origen y la naturaleza, el derecho y los cambios de las monedas*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2107, pp. 9-14.
AZAÑA, Manuel: *Plumas y palabras*, Crítica, Barcelona, 3.ª ed., 1990.
AZCÁRATE, Gumersindo de: *Minuta de un testamento (Ideario del krausismo liberal)*, ed. de J. L. Monereo, Editorial Comares, Granada, 2004.
BALLESTER RODRÍGUEZ, Mateo: «Comunidad, patria y nación como fuentes de la legitimidad política en las Comunidades de Castilla (1520-1521)», *Revista de Estudios Políticos*, 153, 2011, pp. 215-249.
—«Sobre la génesis de una identidad nacional: España en los siglos XVI y XVII», *Revista de Estudios Políticos*, 146, 2009, pp. 149-178
BALMES, Jaime: *El protestantismo en comparación con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, en *Obras Completas*, ed. de Ignacio Casanovas, vol. VIII, tomo IV, Biblioteca Balmes, Barcelona, 1925, pp. 200-208.
BATAILLON, Marcel: *Erasmo y España*, Madrid, 1991.
BATTISTA, Anna Maria: «La penetrazione del Machiavelli in Francia nel secolo XVI», *Rasegna di politica e storia*, 67-68, 1960, pp. 1-15.
BAYONA AZNAR, Bernado: *Pactismo y Teocracia. Las dos caras del pensamiento político de Francesc Eximenis*, Tecnos, Madrid, 2019.
BELENGUER CERDÁ, Ernest: *Fernando el Católico: un monarca decisivo en las encrucijadas de su época*, Península, Barcelona, 1999.
BELL, Catherine: *Ritual theory, ritual practice*, Universidad de Oxford, Oxford, 1992.
BELL, Daniel: *El fin de la ideología*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.
BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael: «La política de Carlos V hacia los moriscos granadinos», en *Actas del Congreso Internacional «Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*», vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 415-446.

BERMEJO CABRERO, José L.: «La gobernación del reino en las Comunidades de Castilla», *Hispania*, 124, 1973, pp. 249-264.
BERNABÉ PONS, Luis F.: «Carlos V, ¿un rey ideal para los moriscos?», en ed. María Jesús Rubiera Mata, *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Universidad de Alicante y Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Alicante, 2001, pp. 103-112.
BERTELLI, Sergio e INNOCENTI, Piero: *Bibliografia machiavelliana*, Valdonega, Verona,1979.
BERTINI, Giovanni Maria: «La fortuna di Machiavelli in Spagna», *Quaderni ibero-americani*, II, 1946, pp. 21-26.
BERZAL DE LA ROSA, Enrique: *Los comuneros. De la realidad al mito*, Sílex, Madrid, 2008.
BLICKLE, Peter: *Résistance, représentation et communauté*, PUF, París, 1998.
BLOCH, Marc: *Feudal Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.
BLOCKMANS, Willem: «Alternatives to Monarchial Centralization: the Great Tradition of Revolt in Flanders and Brabant», en Helmut G. Koenigsberger (dir.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, R. Oldenbourg, Munich, 1988, pp. 145-154.
—«La répression de révoltes urbaines comme méthode de centralisation dans les Pays-Bas bourguignons», *Publications du Centre Européen des études bourguignonnes*, 28, 1988, pp. 5-9.
BOBBIO, Norberto: «Organicismo e individualismo», *Este país*, n.º 74, México, 1997, pp. 2-10.
BODIN, Iehan, *Les six livres de la République*, Iacques du Puys, París, 1576.
BOFARULL y ROMAÑÁ, Manuel de: *Las antiguas Cortes. El moderno Parlamento. El régimen representativo orgánico*, s.n., Madrid, 1912.
BONILLA, Luis: *Las revoluciones españolas en el siglo XVI*, Editorial Guadarrama, Madrid, 1972.
BOSBACH, Franz: *Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1988.
—«Humanisten und die Monarchia Universalis. Politisches Denken und Politisches Handeln in der Zeit Karls V», *Res Publica Litterarum. Studies in the Classical Tradition*, IX, 1986, pp. 37-47.
BOUDON, Raymond: *The analysis of ideology*, Polity, Cambridge, 1989.
BOUVIGNIES, Isabelle : «La résistance comme cadre de la mutation théologico-politique du droit», en Jean-Claude Zancarini (ed.), *Le Droit de résistance, XII*e-*XX*e *siècle*, ENS éditions, Fontenay aux Roses, 2008, pp. 105-139.
BRANDI, Karl: «Eigenhändige Aufzeichnungen Karls V aus dem Anfag des Jahres 1525. Der Kaiser und sein Kanzler», en *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Weidmann, Gotinga, 1933, pp. 219-260.
BRAUN, Harald E.: «Juan de Mariana, la antropología política del agustinismo católico y la razón de Estado», *Criticón* 118, 2013 (Ejemplar dedicado a: *Agustín en España (siglos XVI y XVII): aspectos de política, historia y cultura*), pp. 99-112.
BUESCU, Ana Isabel: «Corte, poder e utopia: o Relox de príncipes (1529) de fr. Antonio de Guevara e a sua fortuna na Europa do século XVI», *Estudios Humanísticos. Historia*, 8, 2009, pp. 69-101.
—*Imagens do príncipe: discurso normativo e represetação*, Cosmos, Lisboa, 1996.
BÜTTGEN, Philippe : «Luther (1483-1546): obéir à l'autorité», en Alain Caillé, Christian Lazzeri y Michel Senellart (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, París, 2001, pp. 226-237.
CALASSO, Francesco: *Introduzione al diritto comune*, Giuffré, Milán, 1970.
—*Medio Evo del diritto*, Giuffré, Milán, 1954.
CALLEJA ROVIRA, Ricardo: «Juan Bodin a la sombra de Thomas Hobbes. En los orígenes de la teoría de la soberanía», *Revista de Estudios Políticos*, 166, 2014, pp. 13-40.
CAMPO DEL POZO, Fernando: «El agustinismo político en España durante la Edad Media», *Augustinus*, vol. 25, n.º 97-100, 1980, pp. 181-207.

CÁNOVAS DEL CASTILLO, Antonio: «De las ideas políticas de los españoles durante la Casa de Austria (Apuntes críticos)», *Revista de España*, IV, 16, 1868.
CAPELLI, Guido y GÓMEZ RAMOS, Antonio (eds.): *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, Dykinson, Madrid, 2008.
CARBONNET, Adrien : «En finir avec la contestation ou l'envers de la punition. Le roi de France et les villes d'Artois et des Bourgognes (1477-1493)», en *Contester au Moyen Âge: de la désobéissance à la révolte*, Éditions de la Sorbonne, París, 2019, pp. 379-392.
CARDIM, Pedro, HERZOG, Tamar, RUIZ IBÁÑEZ, José Javier y SABATINI, Gaetano: *Polycentric monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?*, Sussex Academic Press, Eastbourne, 2012.
CAROCCI, Sandro: «Señorío italiano, señoríos del Lacio, comunidades rurales», en I. Álvarez Borge (dir.), *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media*, Universidad de La Rioja, Logroño, 2001, pp. 67-90.
CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel: «Entre el rey y el reino calladamente está fecho un contrato Fundamentos contractuales de la monarquía Trastámara en Castilla en el siglo XV», en F. Foronda (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval, XIIIe-XVe siècle*, Éditions de la Sorbonne, París, 2011, pp. 613-652.
CASTELAR, Emilio: *Discursos parlamentarios*, Congreso de Diputados, Madrid, 2003.
CASTIGLIONE, Dario: «Republicanism and its Legacy», *European Journal of Political Theory*, 4, 2005, pp. 453-465.
CASTILLA URBANO, Francisco: «Rasgos maquiavélicos de un pensador antimaquiavélico: Juan Ginés de Sepúlveda», en Forte, Juan Manuel y López Álvarez, Pablo (coord.) *Maquiavelo y España: maquiavelismo y antimaquiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 111-134.
CASTILLA, Francisco de: *Practica de las virtudes de los buenos reyes de España, en coplas de arte mayor, dereçadas al esclarecido rey don Carlos, nuestro señor*, Jorge Costilla, Murcia, 1518.
CASTILLO VEGAS, Jesús Luis: «Las bases filosófico-jurídicas y políticas del pensamiento comunero en la Ley perpetua», *Ciencia Tomista*, 113/370, 1986, pp. 343-371.
—«La formación del pensamiento político comunero. De Fernando de Roa a Alonso de Castrillo», en István Szászdi León-Borja, María J. Galende Ruiz, (eds.) *Imperio y Tiranía. La dimensión Europea de las Comunidades de Castilla*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013, pp. 83-110.
—*Política y clases medias. El siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.
CASTRILLO, Alonso de: *Tractado de Republica con otras Hystorias y antigüedades*, Alonso de Melgar, Burgos, 1521.
—*Tractado de Republica con otras Hystorias y antigüedades*, ed. Enrique Tierno Galván, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1958.
CASTRO, Américo: *La Celestina como contienda literaria*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.
CASTROVOL, Pedro de: *Commentum super libros Politicorum Aristotelis*, Arnaldus Guillermus de Brocario, Pampiloniae, 1496.
CHABORD, Federico: *Carlos V y su Imperio*, FCE, México, 1992.
CHAMÍE, José F.: «Imperium e Imperator. Origen del poder y sus proyecciones modernas», *Revista de Derecho Privado*, 21, 2011, pp. 41-57.
CHARTIER, Roger: *El mundo como representación. Historia cultural. Entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1992.
CHÀTELET, François y MAIRET, Gerard: *Historia de las ideologías*, Akal, Madrid, 1989.
CHAUNU, Pierre: *La España de Carlos V*, R.B.A. Ediciones, Barcelona, 2005.

CENTENERO DE ARCE, Domingo: *De repúblicas urbanas a ciudades nobles: un análisis de la evolución y desarrollo del republicanismo castellano (1550-1621)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

COVARRUBIAS, Sebastián de: *Tesoro de la lengua castellana*, Alta Fulla, Barcelona, 1611.

COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, Antonio: «El "Alboroto", a título de Comunidad, de 1520 en Sevilla», *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minerva Baeticae*, 40, 2012, pp. 385-452.

COLMEIRO, Manuel, *De la Constitución y del Gobierno de los reinos de León y Castilla*, Imprenta de J. Martín Alegría, Madrid, 1855.

COROLEU, Alejandro: «Il Demmocrates primus di Juan Ginés de Sepúlveda: una nueova prima condanna centro il Machiavelli», *Il pensiero politico*, 25, 1992, pp. 263-268.

—*Estudios sobre Juan Ginés de Sepúlveda: sus traducciones latinas de Aristóteles*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993.

CORTESE, Ennio: *Il rinascimento giuridico medievale*, Bulzoni, Roma, 1992.

COSTA, Joaquín: *Historia crítica de la revolución española*, ed. de A. Gil Novales, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

COSTA, Pietro: «La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías», *Res Pública*, 17, 2007, pp. 33-58.

COTTRET, Monique : *Tuer le tyran? Le tyrannicide dans l'Europe moderne*, Fayard, París, 2009.

COX, J. Robert y WILLARD, Charles Arthur (eds.): *Advances in Argumentation Theory and research*, Southern Illinois University Press, Chicago, 1982.

CUBAS MARTÍN, Noemí: «El gremio universitario y la monarquía: graduados por Salamanca en el siglo XVI», en Enrique Soria Mesa, Juan Jesús Bravo Caro y José Miguel Delgado Barrado, *Las élites en la época moderna: la monarquía española*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2009, vol. IV, Cultura, pp. 117-128.

CUESTA, Salvador: «De la teoría del Estado según San Agustín: los textos originarios del agustinismo político», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, vol. 1/1, 1945, pp. 63-94.

CUTOLO, Paolo: *Honestum et utile. Valori e società a Roma e nel mondo moderno*, Ferraro, Nápoles, 2005.

DANVILA y COLLADO, Manuel: *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, vols. I-VI, Establecimiento Tipográfico de la viuda e hijos de M. Tello, Madrid, 1897-1900.

DE LAUR, Durand : *Erasme. Précurseur et iniciateur de l'esprit moderne*, vol II, Didier et Cie., París, 1872.

DE POL, Roberto (ed.): *The first Translations on Machiavell's Prince. Part 1: From the Sixteenth to the First Half of the Nineteenth Century*, Rodopi, Ámsterdam, Nueva York, 2010.

DE WULF, Maurice: «Augustinisme et aristotélisme au XIII$^{e}$ siècle», *Revue néo-scolastique*, 8e année, 30, 1901, pp. 151-166.

DEDIEU, Jean-Pierre; LARGUIER, Gilbert y LE FLEM, Jean-Paul : *Les monarchies espagnole et française au temps de leur affrontement*, Presses universitaires de Perpignan, Perpiñán, 2001.

DEL VAL VALDIVIESO, Isabel: «La revolución comunera como punto de llegada de las luchas por el poder en las ciudades castellanas del siglo XV», en *Scripta. Estudios en homenaje a Élida García García*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1998, vol. II, pp. 617-633.

DENZAU, Arthur y NORTH, Douglas: «Shared mental models: ideologies and institutions», en *Elements of Reason: Cognition, Choice, and the Bounds of Rationality*, ed. A. Lupia, M. C. McCubbins, S. L. Popkin, Cambridge University Press, Nueva York, 2000, pp. 23-46.

DIAGO HERNANDO, Máximo: «El conflicto de las Comunidades en Cuenta (1520-1522)», *Chronica Nova*, 29, 2002, pp. 27-62.
—«La representación ciudadana en las asambleas estamentales castellanas: Cortes y Santa Junta Comunera. Análisis comparativo del perfil sociopolítico de los procuradores», *Anuario de Estudios Medievales*, 34/2, 2004, pp. 599-665.
—«Las ciudades castellanas contra Carlos I: Soria durante la revuelta de las comunidades», *Celtiberia*, 94, 2000, pp. 125-184.
—«Las luchas de bandos nobiliarios como factor determinante del conflicto comunero en Plasencia (1520-1522)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 31, 2006, pp. 63-89.
—*Le Comunidades di Castiglia (1520-1521). Una rivolta urbana contro la monarchia degli Asburgo*, Edizioni Unicopli, Milán, 2001.
DÍAZ-JIMÉNEZ y MOLLEDA, Eloy: *Historia de los comuneros de León y su influencia en el movimiento general de Castilla*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1916.
DREITZEL, Hans P.: «Reason of State and the Crisis of Political Aristotelianism: An essay on the Development of 17th Century Political Philosophy», *History of European Ideas* 28/3, 2002, pp. 163-187.
DU HAMEL, Víctor A. : *Histoire constitutionnelle de la monarchie espagnole, depuis l'invasion des hommes du Nord jusqu'à la mort de Ferdinand VII, 411-1833*, Libraire D'Amyot, París, 1845.
DUVERGER, Maurice: *Instituciones políticas y Derecho constitucional*, Ariel, Barcelona, 1984.
—*Les Grands Systèmes Politiques*, PUF, París, 1955.
EAGLETON, Terry: *Ideología: Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2000.
EASTON, David: *The Political System*, Alfred Knopf, Nueva York, 1953.
—*Varieties of Political Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966.
EGIDO LÓPEZ, Teófanes (comp.): *Fernando I. Un infante español emperador*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2003.
EICHBERGER, Dagmar: *Leben mit Kunst, Wirken durch Kunst. Sammelwessen und Hofkunst unter Margarete von Österreich, Regintin der Nederlande*, Turnhout, Brepols, 2002.
—(comp.): *Women of Distinction, Margaret of York / Margaret of Austria, 1446-1530*, Turnhout, Brepols, 2005.
ELÍAS DE TEJADA, Francisco*: Historia de la literatura política de las Españas*, vol. II, Real Academia de Ciencias Políticas y Morales, Madrid, 1991.
ELLIOT, John H., *La España Imperial*, Vicens Vives, Barcelona, 1963.
ENTIN, Gabriel: «Catholic Republicanism: the creation of the Spanish American Republics during Revolution», *Journal of the History of Ideas*, 9/1, 2018, pp. 105-123.
ERASMUS ROTERODAMUM : *Institutio Principis Christiani*, Ioannes Frobenius, Basilea, 1516.
ERIKSON, Robert y TEDIN, Kent: *American Public Opinion*, Longman, Nueva York, 2003.
ERLANGER, Philippe: *Carlos V*, Palabra, Madrid, 2000.
FAGEL, Raymond: «Adriano de Utrecht y la rebelión de la Comunidad de Castilla», en István Szaszdi León-Borja y María J. Galende Ruiz (coords.) *Imperio y Tiranía. La dimensión Europea de las Comunidades de Castilla*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013, pp. 259-275.
FERNÁNDEZ ALBADALEJO, Pablo: «Prólogo», en José M.ª Iñurritegui Rodríguez, *La gracia y la república: el lenguaje político de la teología católica y «El príncipe cristiano» de Pedro de Ribadeneyra*, UNED, Madrid, 1998.
—*Fragmentos de Monarquía: trabajos de historia política*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
—«Mater Hispania: la construcción de España como patria durante la Edad Moderna», en *España. Nación y Constitución*, Sociedad Extremeña de Historia, Llerena, 2012, pp. 9-21.
FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: «Carlos V y Europa. El sueño del Emperador», en Juan Luis Castellano Castellano y Francisco Sánchez-Montes González (eds.), *Carlos V. Europeísmo y*

*Universalidad. Actas del congreso internacional, Granada mayo 2000*, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, pp. 19-31.
—«Derrota y triunfo de las Comunidades», *Revista de Occidente*, 149-150, 1975, pp. 234-249.
—«El proyecto europeo de Carlos V», en F. Martínez Gil (ed.), *Entorno a las Comunidades de Castilla. Actas del Congreso Internacional Poder, Conflicto y Revuelta en la España de Carlos I*, Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 2002, pp. 551-565.
—«La España del emperador Carlos V», en Menéndez Pidal, *Historia de España*, tomo XVIII, Espasa Calpe, Madrid,1966.
—«La Zamora comunera en 1520», *Studia Histórica. Historia Moderna*, 1, 1983, pp. 7-28.
—*Carlos V, el César y el Hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 2004.
—*Corpus Documental de Carlos V*, vol. II, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1975.
—*Corpus documental de Carlos V*, vol. IV (1554-1558), Espasa Calpe, Madrid, 2003.
—*Juana la Loca, la cautiva de Tordesillas*, Espasa Calpe, Madrid, 2000.
FERNÁNDEZ BOLLO, Eduardo: «Conciencia y valor en Martín de Azpilcueta: ¿un agustinismo práctico en la España del siglo XVI?», *Criticón,* n.º 118, 2013 (Ejemplar dedicado a: *Agustín en España (siglos XVI y XVII): aspectos de política, historia y cultura*), pp. 57-69.
FERNÁNDEZ CADAVID, José Luis: *Laurentius Hispanus: regula iuris, pontífice medieval ourensano de renombre internacional*, Diputación de Ourense, Ourense, 2020.
—«Laurentius Hispanus. Status quaestionis», *Revista Española de Derecho Canónico*, 72, 2015, pp. 395-455.
FERNÁNDEZ COLLADO, Ángel: «Croy, Guillermo Jacobo de», en Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell (dirs.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* vol. I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1972, p. 646.
—«Don Guillermo Jacobo de Croy (1518-1521)», en *Los Primados de Toledo*, Diputación Provincial, Toledo, 1993.
FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: «El "Agustinismo político" y su importancia en la evolución histórica del medioevo», *Burgense: Collectanea Scientifica*, 13/2, 1972, pp. 457-488.
FERNÁNDEZ MARTÍN, Luis: *El movimiento comunero en los pueblos de Tierra de Campos*, Caja de Ahorros de León, León, 1979.
FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, José Antonio: *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del Siglo de Oro*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.
FERNÁNDEZ VALLADARES, Mercedes: «Arsenal de impresos comuneros: repertorio bibliográfico ilustrado de la revuelta comunera a través de la imprenta», *Repositorio E-Prints UCM Papeles del divisorio,* I, 2013.
—*La imprenta en Burgos*, vol. 1, Arco, Madrid, 2005.
—«La revuelta comunera a través de la imprenta: armas de tinta y papel. Testimonios y repercusiones de su difusión editorial», en Pedro Manuel Cátedra García y María Eugenia Díaz Tena (eds.), *Géneros editoriales y relaciones de sucesos en la Edad Moderna*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013, pp. 147-178.
FERRER DEL RÍO, Antonio: *Decadencia de España. Primera parte. Historia del Levantamiento de las Comunidades de Castilla 1520-1521*, Establecimiento Tipográfico de Mellado, Madrid, 1850.
FONT RIUS, José María: «La recepción del Derecho Romano en la Península Ibérica durante la Edad Media», en *Recueil de Mémoires et Travaux de la Société d'Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays de Droit écrit*, VI/5, 1967, pp. 85-104.
FORTE MONGE, Juan Manuel: «Estudio introductorio» de *Maquiavelo*, Gredos, Madrid, 2011.
FORTEA PÉREZ, José Ignacio: «Las Cortes de Castilla en la encrucijada del imperio (1518-1536)», en *Las Cortes de Castilla y León bajo los Austrias*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2008, pp.

51-83.
FORTEA, José I.; GELABERT, Juan E. y MANTECÓN, Tomás A.: *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Universidad de Cantabria, Santander, 2002.
FUCHS, Martina y KOHLER, Alfred (eds.): *Kaiser Ferdinand I. Aspekte eines Herrscherlebens*, Aschendorff, Münster, 2003.
FUCILLA, Joseph G.: *Estudios sobre el petrarquismo en España*, *Revista de Filología Española* LXXII, monográfico, Madrid, 1960.
GALÁN y GUTIÉRREZ, Eustaquio: *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945.
GANIVET, Ángel: *Idearium español*, Espasa-Calpe, Madrid, 12.ª ed., 1990.
GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: *Felipe V y los españoles*, Plaza y Janes, Barcelona, 2002.
GARCÍA GALLO, Alfonso; «El pactismo en el Reino de Castilla y su proyección en América», en *El pactismo en la historia de España*, Instituto de España, Madrid, 1980, pp. 143-168.
GARCÍA GESTOSO, Noemí: «Sobre los orígenes históricos y teóricos del concepto de soberanía: especial referencia a Los seis libros de la República de J. Bodino», *Revista de Estudios Políticos*, 120, 2003, pp. 301-327.
GARCÍA ORO, José: *Cisneros: un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517)*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.
—*El Cardenal Cisneros*, BAC, Madrid, 1993.
GARCÍA PELAYO, Manuel: *Del mito y de la razón en el pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.
—*Idea de política y otros escritos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983.
GARCÍA GARCÍA, Bernardo José: «Carlos V en la Historiografía centroeuropea: el debate en torno a la idea imperial», *El Emperador Carlos y su tiempo: actas IX Jornadas Nacionales de Historia Militar Sevilla 24-28 de mayo de 1999*, Cátedra «General Castaños», Capitanía General de la Región Sur, Sevilla, 2000, pp. 1053-1078.
GARCÍA y GARCÍA, Antonio: «Intercambio de profesores y comentarios jurídicos entre Salamanca y otras Universidades ibéricas», en *Las Universidades Hispánicas de la Monarquía de los Austrias al centralismo Liberal*, Universidad de Salamanca y Junta de Castilla y León, Salamanca, 2000, vol. I, pp. 233-241.
—«La penetración del derecho clásico medieval en España», *Anuario de Historia del Derecho Español* 36, 1966, pp. 575-592.
—*Iglesia, sociedad y derecho*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1985.
GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín y MANSUY, Daniel: «Nicolás de Oresme y su interpretación del Derecho Natural aristotélico», *Tópicos. Revista de Filosofía*, 35, 2008, pp. 37-56.
GARDT, Andreas (ed.): *Nation und Sprache. Die Diskussion ihre Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart*, De Gruyter, Berlín, 2000.
GARIBAY y ZAMALLOA, Esteban de: *Compendio Historial de las Chronicas y Universal Historia de todos los Reynos de España*, Christophoro, Plantino Anvers, 1571.
GEACH, Peter T.: *Reason and argument*, Blackwell, Oxford, 1976.
GELLNER, Ernest: *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
GÉORIS, Michel: *Los Habsburgo*, Alderabán Ediciones, Cuenca, 2000.
GERBER, Adolf: *Niccolò Mahiavelli: die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen seiner Werke im 16. und 17. Jahrhundert*, 3 vols., Bottega d'Erasmo, Turín, 1962.
GIL PUJOL, Xavier: «Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa», *Estudis*, 34, 2008, pp. 111-148.
—«Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions», en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner, *Republicanism. A Shared European Tradition*,

Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 263-288.
—«Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI y XVII», en Antonio Álvarez-Ossorio, Antonio y Bernardo José García García (eds.), *La monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la monarquía de España*, Fundación Carlos de Amberes, Madrid, 2004, pp. 39-73.
GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel: *Bartolomé de Las Casas*, vol. I, CSIC-Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1953.
GIMENO CASALDUERO, Joaquín: *La imagen del monarca en la Castilla del siglo XIV: Pedro el Cruel, Enrique II y Juan I*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
GLOËL, Matthias: «Los conceptos de España durante los reinados de los Austrias», *Revista de Humanidades*, 38, 2018, pp. 191-216.
GODECHOT, Jacques : *Les Révolutions 1770-1799*, Presses Universitaires de France, París, 1965.
GÓMEZ DE VOZMEDIANO, Miguel Fernando: *Castilla en llamas. La Mancha comunera*, Almud, Ciudad Real, 2008.
—«Historia *versus* memoria: la revuelta comunera en las ciudades de Córdoba y Sevilla y su eco en la corografía barroca», en *Monarquía y revolución. En torno a las comunidades de Castilla. I Simposio Internacional de Historia Comunera*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 195-234.
GONZÁLEZ ALONSO, Benjamín: «Consideraciones en torno al Proyecto de ley perpetua de las Comunidades de Castilla», en *V Simposio Toledo Renacentista*, vol. 2, Universidad Complutense, Madrid, 1980, pp. 121-144
—«La fórmula *Obedézcase pero no se cumpla* en el Derecho castellano de la Baja Edad Media», *Anuario de historia del derecho español*, 50, 1980, pp. 469-488.
—«Las Comunidades de Castilla y la formación del Estado absoluto», *Revista de Historia del Derecho*, II/1, 1978, pp. 265-313.
GONZÁLEZ BELTRÁN, Jesús Manuel: «Elites de poder, gobiernos locales e intereses particulares», en Enrique Soria Mesa, Juan Jesús Bravo Caro y José Miguel Delgado Barrado, *Las élites en la época moderna: la monarquía española*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2009, vol. III, *Economía y poder*, pp. 87-98.
GONZÁLEZ CASANOVA, José Antonio: *Teoría del Estado y Derecho Constitucional*, Vicens-Vives, Barcelona, 1981.
GONZÁLEZ GARCÍA, José María: *Metáforas del poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, José Luis: «El humanismo áulico carolino: discursos y evolución», en José Martínez Millán, Jesús Bravo Lozano y Félix Labrador Arroyo (coords.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, pp. 125-152.
GRAMMATICO, Giuseppina: «El príncipe como espejo del dios en ‘La República’ de Cicerón», *Iter*, 2, 1994, pp. 205-238.
GRECO, Tommaso: «Per un repubblicanesimo religioso. Libertà e fede nella storiografia di Maurizio Viroli», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 10, 2020, pp. 53-66.
GUEVARA, Antonio de: *Epístolas Familiares*, primera parte, Casa Iacobo Meurcio, Anvers, 1633.
GUILARTE, Alfonso María: *El obispo Acuña. Historia de un comunero*, Editorial Miñón, Valladolid, 1979.
GUTIÉRREZ NIETO, Juan Ignacio: «En torno al problema de la significación del término “comunidad” en 1520», en *Toledo renacentista*, vol. 2, Universidad Complutense, Madrid, 1980, pp. 55-119.
GUTIÉRREZ NIETO, Juan Ignacio: «Semántica del término “comunidad” antes de 1520; las asociaciones juramentadas de defensa», *Hispania: Revista española de historia*, 37/136, 1977, pp.

319-368.
—*Las comunidades como movimiento antiseñorial*, Planeta, Barcelona, 1973.
HÄBLER, Konrad: «Zur Geschichte der kastilischen Comunidades. 1520-21», *Historische Zeitschrift*, 95, 1905, pp. 385-434.
HALICZER, Stephan: *Los Comuneros de Castilla: la forja de una revolución (1475-1521)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.
HAMILTON, Bernice: *Political Thought in sixteenth century Spain*, Clarendon Press, Oxford, 1963.
HEADLEY, John M: «The Emperor and His Chancellor: Disputes over Empire, Administration and Pope (1519-1529)», en José Martínez Millán e Ignacio J. Ezquerra Revilla (coords.) *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, vol. I, pp. 21-36.
HEIMANN, Hans-Dieter: *Die Habsburger; Dynastie und Kaiserreicht*, C. H. Beck, München, 2001.
HELLER, Hermann: *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staatsund Völkerrechts*, de Gruyter, Berlín, 1927.
—*Staatslehre*, Sijthoff, Leiden, 1934.
HELMCHEN, Annette: *Die Entstehung der Nationen im Europa der Frühen Neuzeit. Ein integraler Ansatz aus humanistischer Sicht*, Peter Lang, Berna, 2005.
HERNÁNDEZ FRANCO, Juan: «El "consentimiento" del emperador a los estatutos de limpieza de sangre y el comienzo del viaje hacia la Monarquía católica», en Juan Luis Castellano Castellano y Francisco Sánchez-Montes González (eds.), *Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Actas del congreso internacional, Granada mayo 2000*, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, pp. 365-385.
HERNÁNDEZ GODOY, Jesús: «Génesis del pensamiento político musulmán», *Frónesis*, 15/3, 2008, pp. 58-80.
HERRERO SÁNCHEZ, Manuel (ed.): *Repúblicas y republicanismo en la Europa moderna (siglos XVI-XVIII*), FCE, Madrid, 2017.
HOBSBAWM, Eric: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1995.
HORN, Christoph: «Einleitung: Aristoteles und der politischen Aristotelismus», en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, J. B. Metzler, Sttutgart-Weimar, 2008, pp. 1-19.
HUNTINGTON, Samuel Phillips: *Political order in changing societies*, Yale University Press, New Haven, 1968.
IANNUZZI, Isabella: «Salamanca docet: pautas culturales para la formación de una nueva clase dirigente a mediados del siglo XV», en Enrique Soria Mesa, Juan Jesús Bravo Caro y José Miguel Delgado Barrado, *Las élites en la época moderna: la monarquía española*, vol. IV, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2009, *Cultura*, pp. 219-230.
IGLESIA FERREIRÓS, Aquilino: *La creación del Derecho. Una historia del Derecho español*, vol. II, Marcial Pons, Barcelona, 1989.
—«Las Cortes de Zamora de 1274 y los casos de corte», *Anuario de Historia del Derecho Español* 41, 1971, pp. 945-972.
JELLINEK, Georg: *Recht des Modernen Staates. Allgemeine Staatslehre*, O. Häring, Berlín, 1900.
JEREZ CALDERÓN, José Joaquín: *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Marcial Pons, Madrid, 2007.
JIMÉNEZ GUIJARRO, Pedro: «Estudio Preliminar», en Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. IX-XXXII.
JOST, John: «The end of the end of ideology», *American Psychology*, 61, 2006, pp. 651-670.
JOST, John; FEDERICO, Christopher y NAPIER, Jaime: «Political ideology: its structure, functions, and elective affinities», *The Annual Review of Psychology*, 60, 2009, pp. 30-337.

JOUANNA, Arlette: *La France du XVI*e *siècle*, 1483-1598, PUF, París, 2012.
JOVER ZAMORA, José María: *Carlos V y los españoles*, Rialp, Madrid, 1963.
JUÁREZ MORENO, Juan: «La guerra de las comunidades en Sevilla», *Actas II Coloquios de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*, vol. II, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Córdoba, Córdoba, 1983, pp. 103-108.
KAMEN, Henry: *Imperio. La forja de España como potencia mundial*, Aguilar, Madrid, 2003.
KEDOURIE, Elie: *Nacionalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
KELSEN, Hans: *Allgemeine Staatslehre*, J. Springer, Berlín, 1925.
—*Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1920.
KERLINGER, Fred: *Liberalism and Conservatism: The Nature and Structure of Social Attitudes*, Erlbaum, Hillsdale, 1984.
KOECK, Heribert Franz y HERMIDA DEL LLANO, Cristina: «La contribución al desarrollo de la Filosofía del Derecho por parte de la Primera Escuela de Salamanca», en Cirilo Flórez Miguel, Maximiliano Hernández Marcos y Roberto Albares Albares (coords.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 223-237.
KOENIGSBERGER, Helmut G.: «Marte y Venus: guerra y relaciones internacionales de la Casa de Austria», *Pedralbes*, 19, 1999, pp. 27-52.
—*La práctica del Imperio*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
—«Republicanism, monarchisim and liberty», en G. C. Gibbs, Robert Oresko, H. M. Scott (eds.), *Royal and republican sovereignty in early modern Europe: essays in memory of Raghnild Hatton*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 43-74.
KOHLER, Alfred: *Carlos V. 1550-1558. Una biografía*, Marcial Pons, Madrid, 2000.
—*Ferdinand I. 1503-1564. Fürst, König und Kaiser*, C. H. Beck, München, 2003.
KONETZKE, Richard: *El Imperio español. Orígenes y fundamentos*, Nueva Época, Madrid, 1946.
KRAUSE, Hermann: *Kaiserrecht und Rezeption*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Heidelberg, 1, 1952.
KUHN, Helmut: *El Estado. Una exposición filosófica*, Rialp, Madrid, 1979.
KULLMANN, Wolfgang: «La influencia de la Teoría Política de Aristóteles en Cicerón y en San Agustín», *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 2, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994, pp. 699-706.
LADERO QUESADA, Miguel Ángel: *La España de los Reyes Católicos*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
LAFUENTE, Modesto: *Historia General de España*, tomo XI, Establecimiento Tipográfico de Mellado, Madrid, 1858.
LATIMER SEAVER, Henry: *The Great Revolt in Castile. A Study of the Comunero Movement of 1520-1521*, Constable & Company Limited, Londres, 1930.
LECEA y GARCÍA, Carlos de: *Relación histórica de los principales comuneros segovianos*, Imprenta del Diario de Avisos, Segovia, 1906.
LEGUAI, André : «Les oppositions urbaines à Louis XI en Bourgogne et en Franche-Comté», *Annales de Bourgogne*, 53, 1981, pp. 31-37.
—«Troubles et révoltes sous le règne de Louis XI», *Revue historique*, 506, 1973, pp. 285-324.
LENK, Kurt: *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.
LEWINS, Fran: «Recasting the concept of ideology, a content approach», *The British Journal of Sociology*, 40/4, 1989, pp. 678-693.
LICHTHEIM, George: *The concept of ideology and other essays*, Random House, Nueva York, 1967.
LOPE HUERTA, Arsenio: *Fernando I de Habsburgo*, Ediciones Brocar, Alcalá de Henares, 2002.

LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, Juan: *Libellus de beneficiis in Curia vacantibus*, Ioannes de Porras, Salamanca, 1517.
LÓPEZ PEREIRA, José Eduardo: *Continuatio Isidoriana Hispana: Crónica mozárabe de 754*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 2009.
LÓPEZ VELA, Roberto: «Las Comunidades: ¿lucha por la libertad o feudalismo concejil? El debate sobre la "revolución" en la historiografía de la Restauración», *Investigaciones Históricas*, 24, 2004, pp. 105-138.
LÓPEZ VIDRIERO, María Luisa y CÁTEDRA, Pedro M.: *La imprenta y su impacto en Castilla*, Compañía de Ediciones & SEHL, Salamanca, 1998.
LYNCH, John: *Los Austrias 1516-1700*, Crítica, Barcelona, 2010.
MACÍAS PICAVEA, Ricardo: *El problema nacional*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1899.
MAHDI, Muhsin S.: *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, Herder, Barcelona, 2003.
MAIHOFER, Werner: «The ethos of the republic and the reality of politics», en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 283-292.
MAJO TOMÉ, Beatriz: *Valladolid comunera: sociedad y conflictos en Valladolid en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, 2017.
MALDONADO, Juan: *El movimiento de España, o sea Historia de la revolución conocida con el nombre de las Comunidades de Castilla*, Imprenta de E. Aguado, Madrid, 1840.
MANDONNET, Pierre : *Siger de Brabant et l'averroïsme latin du XIII*e *siècle*, Librairie de l'Université, Friburgo, 1899.
MANERO SOROLLA, María Pilar: *Imágenes petrarquistas en la lírica española del Renacimiento, repertorio*, PPU, Barcelona, 1990.
—*Introducción al estudio del petrarquismo en España*, PPU, Barcelona, 1978.
MANSUY HUERTA, Daniel: *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 2008.
MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A. y TRUCHUELO GARCÍA, Susana: «La(s) frontera(s) exteriores e interiores de la Monarquía Hispánica, perspectivas historiográficas», *Historia crítica*, 59, 2016, pp. 19-39.
MARAVALL CASESNOVES, José Antonio: «Maquiavelo y el maquiavelismo en España», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CIXV, 1969, pp. 183-218.
—«Sobre el régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», en *Estudios de Historia del pensamiento español*, Cultura Hispánica, Madrid, 1967, pp. 103-156.
—*Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
Maravall Casesnoves, José Antonio, *El concepto de España en la Edad Media*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964.
—*Estudios de Historia del Pensamiento Español –Serie tercera– El siglo del Barroco*, Cultura Hispánica, Madrid, 1975.
—*Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
MARTÍN, Mariano F.: «¿Otra vuelta de tuerca? El giro lingüístico, la Escuela de Cambridge y la historia de la filosofía política», *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 43-44, 2014-2015, pp. 191-206.
MARTÍNEZ DE LA ROSA, Francisco: *Bosquejo histórico de las Comunidades*, en *Obras Dramáticas*, Espasa Calpe, Madrid, 1954, pp. 1-115.

MARTÍNEZ GIL, Fernando: «La memoria histórica de las comunidades en los siglos XVI y XVII», en *Carlos I y su tiempo: actas del Congreso Beresit III*, Archivo Municipal de Toledo, Toledo, vol. 3, 2002, pp. 11-38.

—*La ciudad inquieta Toledo comunera, 1520-1522*, Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1993.

MARTÍNEZ MARINA, Francisco: *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación de León y Castilla*, hija de Joaquín Ibarra, Madrid, 1808.

—*Teoría de las Cortes o Grande Juntas nacionales de los reinos de León y Castilla: monumentos de su Constitución política y de la soberanía del pueblo, con algunas observaciones sobre la Ley Fundamental de la monarquía española, sancionada por las Cortes generales y extraordinarias, y promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812*, Imprenta de Fermín Villalpando, Madrid, 1813.

MARTÍNEZ MILLÁN, José y REYERO, Carlos (coords.): *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2000.

MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro: *Las cartas de Adriano. La guerra de las comunidades a través de la correspondencia del CardenalGobernador*, Universidad Rey Juan Carlos/ Dykinson, Madrid, 2010.

MARTÍNEZ-SICLUNA y SEPÚLVEDA, Consuelo: «La Ley Perpetua, ley fundamental del Reino en la revuelta comunera», en István Szászdi León-Borja y María Jesús Galende Ruiz (coords.), *Carlos V: conversos y comuneros: Liber Amicorum Joseph Pérez*, Centro de Estudios Camino de Santiago, Valladolid, 2015, pp. 451-484.

MARTÍNEZ SOPENA, Pascual: «El tenso apogeo de la época Trastámara», en *Una historia de Valladolid*, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 139-179.

MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro: *Epistolario, volumen III*, Editado por J. López de Toro, Imprenta de Góngora, Madrid, 1956.

MARX, Karl: *Revolución en España*, edición de Manuel Sacristán, 3.ª ed., Ediciones Ariel, Barcelona, 1970.

MAZEL, Florian; STELLA, Alessandro y TIXIER DU MESNIL, Emmanuelle: «Introduction: pourquoi désobéir? Les motifs de la contestation», en *Contester au Moyen Âge: de la désobéissance à la révolte*, Éditions de la Sorbonne, París, 2019, pp. 11-44.

MCLELLAN, David: *Ideology*, Open University, Buckingham, 1995.

MECHOULAN, Henri: *L'antihumanisme de J.G. de Sepúlveda.Étude critique du Democrates primus*, Mouton, París, 1973.

MEGÍAS QUIRÓS, José Justo: *El Tractado de República del padre Alonso de Castrillo. La teoría política entre Edad Media y Edad Moderna*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1992.

MENÉNDEZ ARGÜÍN, Adolfo R.; SÁNCHEZ AGUILERA, Rocío y VELAMAZÁN PERDOMO, Miguel: «El movimiento comunero en Andalucía», en *El emperador Carlos y su tiempo. Actas de las IX Jornadas Nacionales de Historia Militar,* Cátedra General Castaños, Sevilla, 2000, pp. 197-208.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles,* 2 tomos, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1965-1967.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: «Carlos V y las comunidades vistas a nueva luz documental» en *El Padre Las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII*, Espasa Calpe, Madrid, 1958.

—*Idea imperial de Carlos V*, Secretaría de Educación, La Habana, 1938.

—«Un imperio de paz cristiana», en *Historia de España,* vol. XVIII, Espasa Calpe, Madrid,1966.

MENUT, Albert D.: *Le Livre de Poliques d'Aristote*, Transactions of American Philosophical Society, Philadelphia, vol. 60, 1970.

MERLE, Alexandra: «Autocensura en torno a la dimensión política de las Comunidades de Castilla», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 35, 2017, pp. 19-40.
MERRIMAN, Robert B.: *The Rise of the Spanish Empire in the old world and in the new world*, vol. 3, The Emperor, Macmillan, Nueva York, 1925.
MEXÍA, Pedro: *Historia del Emperador Carlos V*, ed. de J. M. Carriazo y Arroquia, Espasa Calpe, Madrid, 1945.
MINOGUE, Kenneth: *La teoría pura de la ideología*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires,1988.
MOCHI ONORY, Sergio: *Fonti canonistiche dell'idea Moderna dello Stato*, Vita e pensiero, Milán, 1951.
MÖLLER RECONDO, Claudia: *Comuneros y Universitarios: hacia la construcción del monopolio del saber*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2004.
—«"Con la iglesia hemos topado". El Cabildo catedralicio, la Universidad de Salamanca en las Comunidades de Castilla», en István Szászdi León-Borja (coord.), *Iglesia, eclesiásticos y la revolución comunera*, Centro de Estudios del Camino de Santiago, Sahagún, 2017, pp. 151-173.
MONTORO BALLESTEROS, Alberto: «El *Tractado de República* de Alonso de Castrillo (1521)», *Revista de Estudios Políticos*, 188, 1973, pp. 107-152.
MONZÓN, Francisco de: *Espejo del príncipe christiano*, BNC ms. 8547.
MORALES MOYA, Antonio: «La nación española preconstitucional», *Cuadernos dieciochistas*, 12, 2011, pp. 19-36.
MORRIS, Charles W.: *Signification and significance*, M.I.T., Cambridge, 1964.
MUÑOZ GALLARDO, Juan A.: «Carlos V y el obispo de Badajoz», *Revista de Estudios Extremeños*, 27/1, 1971, pp. 11-20.
MUÑOZ MACHADO, Santiago: *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Edhasa, Barcelona, 2012.
NADER, Helen: «The Greek Commander Hernán Núñez de Toledo, Spanish Humanist and Civic Leader», *Renaissance Quarterly*, 31, 1978, pp. 463-485.
NIETO SORIA, José Manuel y LÓPEZ-CORDÓN CORTEZA, María V. (coords.): *Gobernar en tiempos de crisis las quiebras dinásticas en el ámbito hispánico: 1250-1808*, Sílex, Madrid, 2008.
—«La renovación de la historia política en la investigación medieval: las relaciones de poder», en (coord.) Ángel Luis López Villaverde y Joaquín Saúl García Marchante) *Relaciones de poder en Castilla*, Universidad de Castilla-la Mancha, Cuenca, 1997, pp. 37-64.
—«Relaciones con el Pontificado. Iglesia y poder real en Castilla en torno a 1500», *Studia histórica: Historia Moderna*, 21, 1999, pp. 19-48.
—«Rex inutilis y tiranía en el debate político de la Castilla bajomedieval», en François Foronda, Jean-Philippe Genet y José Manuel Nieto Soria (dirs.), *Coups d'État à la fin du Moyen Âge? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*, Casa de Velázquez, Madrid, 2005, pp. 73-92.
OCHOA BRUN, Miguel-Ángel: «Castilla contra la unidad», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 2, 1951, pp. 61-83.
OLIVA HERRER, Hipólito R.: «¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media», *Medievalismo*, 24, 2014, pp. 281-306.
OLIVARI, Michele: *Entre el trono y la opinión. La vida política castellana en los siglos XVI y XVII*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2004.
OTTAVIANI, Didier: «¿Qué es el agustinismo?», *Criticón*, 112, 2011, pp. 11-24.
PADGEN, Anthony: *Señores de todo el mundo. Ideología del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII*), Península, Barcelona, 1997.
—*Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish American Social and Political Theory, 1513-1830*, Yale University Press, New Haven, 1990.

PARSONS, Talcott: *The Social System*, Free Press, Nueva York, 1951.
PEDULLÁ, Gabriele: «Aristóteles contra Maquiavelo. El De regnandi peritia de Agostino Nifo y la primera recepción de *Il principe* en el Reino de Nápoles», en Barbuto, Marcelo (ed.) *Problematizing Il Principe*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2017, pp. 109-150.
PENALVA BUITRAGO, José: «Cultura, ciudadanía y educación en Agustín de Hipona», *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 22/41, 2006, pp. 67-85.
PERALTA, Ramón: *Ley Perpetua de la Junta de Ávila (1520). Fundamento de la democracia castellana*, Actas, Madrid, 2010.
PÉREZ CARRASCO, Mariano: «Imperio y nación en la Monarchia de Dante», *Actas V Jornadas de Investigación en Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2004, pp. 1-11.
PÉREZ DE MESA, Diego: *Política o razón de estado sacada de Aristóteles*, BNC m. 6021, 1625.
—*Política o Razón de Estado*, edición de L. Pereña, CSIC, Madrid, 1980.
PÉREZ MAGALLÓN, Jesús: «Jansenio, agustinismo y la batalla propagandística entre Francia y el imperio hispánico», *Criticón* 118, 2013 (Ejemplar dedicado a: *Agustín en España (siglos XVI y XVII): aspectos de política, historia y cultura*), pp. 137-149.
PÉREZ MARTÍN, Antonio: «El estudio de la recepción del derecho común en España», en Joaquín Cerdá Ruiz-Funes y pablo Salvador Cordech (eds.), *I Seminario de historia del derecho y derecho privado*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1985, pp. 241-326.
—*Españoles en el Alma Mater Studiorum. Profesores hispanos en Bolonia (de fines del siglo XII a 1799)*, Universidad de Murcia, Murcia, 1999.
PELÁEZ FLÓREZ, Diana: «Reynante(s) en vno. Fundamentación teórica del poder de la pareja regia en la corona de castilla durante la baja edad media», *Anuario de Estudios Medievales*, 48/2, 2018, pp. 845-869.
PÉREZ, Joseph: «Las Comunidades de Castilla. Nuevas Perspectivas», en Martínez Gil (ed.), *En torno a las comunidades de Castilla: actas del Congreso Internacional* «*Poder, Conflicto y Revuelta en la España de Carlos I*», Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 2002, pp. 133-146.
—«Pour una nouvelle interpretation des Comunidades de Castilla», *Bulletin Hispanique*, 65, 1963, pp. 238-283.
—«Rey y reino. De los Reyes Católicos a la revolución de las Comunidades», en István Szászdi León-Borja (coord.) *Monarquía y Revolución: En torno a las Comunidades de Castilla*, Fundación Villalar, Valladolid, 2010, pp. 17-28.
—«Tradición e innovación en las Comunidades de Castilla», *Hommage des hispanistes français à Noël Salomon*, Editorial Laia, Barcelona, 1979.
—*Cisneros, el cardenal de España*, Editorial Taurus, Madrid, 2014.
—*La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI Editores, México, 5.ª ed., 1985.
—*Los Comuneros*, RBA, Barcelona, 2006.
PETRARCA, Francesco: *Ad magnificum Franciscum de Carraria Padue domunum, qualis esse debat qui rempublicam regit*, en *Epistoli* (ed. Ugo Dotti), UTET, Turín, 1978.
PETRINA, Alessandra, «Translating Machiavelli's Prince in Early Modern England: New Manuscript Evidence», *Manuscript Studies*, 3, 2019, pp. 302-333.
PETTIT, Philip: *Republicanism: a theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
PFANDL, Ludwig: *Historia de la Literatura Nacional Española en la Edad de Oro*, Editorial Gili, Barcelona, 1933.
—*Juana la Loca, madre del Emperador Carlos V: su vida, su tiempo, su culpa*, Palabra, Madrid, 1999.

PIRON, Sylvain: *Nicolas Oresme: violence, langage et raison politique*, European University Institute, Florencia, 1997.
POCOCK, John G. A.: *El momento maquiavélico*, Tecnos, Madrid, 2002.
PORRAS ARBOLEDAS, Pedro Andrés: «Las comunidades en Andalucía», en Fernando Martínez Gil (ed.), *En torno a los orígenes de las comunidades de Castilla. Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca,2002, pp. 473-474.
—*La ciudad de Jaén y la revolución de las Comunidades de Castilla*, Instituto de Estudios Gienenses, Jaén, 1993.
POSCHMANN, Adolfo: «El cardenal Guillermo de Croy y el arzobispado de Toledo», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 75, 1919, pp. 202–282.
POSTEL, Guillaume : *Les raisons de la monarchie, et quelz moyens sont necessaires pour y parvenir*, s.e., París, 1552.
PRADO RODRÍGUEZ, Juan Carlos: «Sobre la circulación de las primeras ediciones impresas del Digesto en el contexto históricojurídico de las Reales Audiencias de Santa Fe de Bogotá y de San Francisco de Quito (siglos XVI-XVIII)», *Cuadernos de Historia del Derecho* 18, 2011, pp. 269-284.
PROSPERI, Adriano: «La religione, il potere, le élites», *Annuario del'Istituto Storico Italiano por l'Eta Moderna e Contemporanea*, 29-30, 1978, pp. 499-529.
PUIGDOMÈNECH, Helena: «Maquiavelo, la monarquía y la Inquisición española», *Bulletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 36, 2010, pp. 203-210.
—*Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988.
QUAGLIONI, Diego: «"Rebellare idem est quam resistere". Obéissance et résistance dans les gloses de Bartole à la constitution "Quoniam nuper" d'Henri VII (1355)», en Jean-Claude Zancarini (ed.), *Le Droit de résistance, XII*e-*XX*e *siècle*, ENS éditions, Fontenay-aux-Roses, 2008, pp. 35-46.
QUILLET, Jean: «Nicole Oresme traducteur d'Aristote», en ed. Pierre Souffrin, Alain Philippe Segonds, *Nicolas Oresme, tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle*, Les Belles Lettres, París, 1988, pp. 81-91.
QUINTANILLA RASO, María Concepción: «Fórmulas y prácticas de la cultura política nobiliaria: Los grandes en la crisis dinástica Castellana (1498-1507)», en *Gobernar en tiempos de crisis las quiebras dinásticas en el ámbito hispánico: 1250-1808*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 199-220.
RABASA GAMBOA, Emilio: «La escuela de Cambridge: historia del pensamiento político. Una búsqueda metodológica», *En-claves del pensamiento*, año V, n.º 9, 2011, pp. 157-180.
RAMÍREZ CRUZ, Jorge Alejandro: «Reflexiones sobre las ideas de Nicolás Oresme», *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 1, 2007, pp. 23-34.
RAMIS, Juan Pablo: «El libro y los libros en la Política de Aristóteles», *Studium, Revista de Humanidades*, 15, 2009, pp. 11-27.
RAMÓN GUERRERO, Rafael: «Legislador y poder en la filosofía política del Islam y del Judaísmo», en Pedro Roche (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 191-213.
—«Avempace en las obras de santo Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, 48, 2015, pp. 55-78.
—«Averroes y el pensamiento político en la Edad Media latina», en José María da Silva Rosa (coord.), *Da Autonomia do Política entre a Idade Média e a Modernidade*, Instituto de Filosofía Prática, Lisboa, 2012, pp. 51-66.
RAMOS, Demetrio: *Historia de las Cortes tradicionales de España*, Aldecoa, Burgos, 1944.
RASSOW, Peter: *Die Kaiser-Idee Karls V. Dargestellt an der Politik der Jahre 1528-1540*, Matthiesen, Berlín, 1932.

RÉMI-GIRAUD, Sylvianne y RÉTAT, Pierre (eds.): *Les mots de la nation*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1996.
RICHARD, Jean : «Les fidèles de la duchesse Marie et les soulèvements de 1477-1479 dans le duché», en Bertrand Schnerb (coord.), *Bruges à Beaune. Marie, l'héritage de la Bourgogne*, Hospices civils de Beaune, París/Beaune, 2000, pp. 60-83.
RIGOBON, Patrizio: «Le traduzioni spagnole de *Il Principe* de Niccoló Machiavelli. Appunti per una Storia», *Annali di Ca'Foscari*, XXV/2, 1986, pp. 143-162.
RIQUER, Borja de: «Nacionalismos y pluralidad de identidades en la España del final del milenio», en Luis Ribot García, Julio Valdeón Baruque y Ramón Villares Paz (coords.), *Año mil, año dos mil. Dos milenios en la Historia de España*, Sociedad Estatal Nuevo Milenio, Madrid, 2001.
RIVERA DE VENTOSA, Enrique: «El Agustinismo Político a la luz del concepto de naturaleza en Suárez», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 7, 1980, pp. 107-119.
RIVERO RODRÍGUEZ, Ángel: «El mito comunero y la identidad nacional española», en Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño y Bernardo J. García García (eds.), *La Monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, Fundación Carlos de Amberes, Madrid, 2004, pp. 724-737.
—*Gattinara: Carlos V y el sueño del Imperio*, Sílex, Madrid, 2005.
RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel: *La monarquía de los Austrias. Historia del imperio español*, Alianza Editorial, Madrid, 2017.
RIVIÈRE, Jean: «Sur l'origine de la formule juridique: Rex imperator in regno suo», *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 4/4, 1924, pp. 580-586.
RIZZUTO, Claudio César: «Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521)», *Sociedades Precapitalistas*, 4/1, 2014.
ROBERTSON, William: *The history of the reign of the emperor Charles V, with a view of the progress of society in Europe, from the subversion of the roman Empire to the beginning of the* XVII*Th century*, Baudry, Londres, 1769.
RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María: *Salamantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1977.
RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro: «El discurso sobre la realeza en el pensamiento político castellano del siglo XV», en coords. Juan Carlos Domínguez Nafría y Carlos Pérez Fernández-Turégano, *Isabel la Católica: homenaje en el V centenario de su muerte*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 111-126.
—«Imago sapientiae. Los orígenes del ideal sapiencial medieval», *Medievalismo*, 7, pp. 11-40.
—*Los Reyes sabios: cultura y poder en la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Actas, Madrid, 2008.
—«La idea de Monarquía Universal y los primeros Habsburgo», en Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda (dir.), *Autoridad, poder y jurisdicción en la monarquía hispánica*, Dykinson, Madrid, 2020, pp. 49-68.
RODRÍGUEZ FUSTER, Manel: «La visión de Fernando el Católico en El Príncipe», *Ab Initio*, 4, 2011, pp. 37-48.
RODRÍGUEZ PUERTO, Manuel Jesús: *La modernidad discutida. Iurisprudentia frente a iusnaturalismo en el siglo XVI*, Universidad, Cádiz, 1998.
ROMERO ALPUENTE, Juan: *Historia de la revolución española y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
ROMMEN, Heinrich: *El Estado en el pensamiento católico*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956.
RUBINSTEIN, Nicolai: «The history of the word "politicus" in Early Modern Europe», en Anthony Pagden, *The languages of political theory in Early Modern Europe*, Cambridge University Press,

Cambridge, 1987, pp. 41-56.
RUIZ RUIZ, Ramón: «Republicanismo clásico en el pensamiento hispano: comentarios sobre una tradición frustrada», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 47, 2013, pp. 273-297.
RUS RUFINO, Salvador: «Política e Historia en Aristóteles», *Revista Historia y Política*, 17, 2007, pp. 175-204.
—«"Quel Reyno manda al Rey: y no el Rey al Reyno". La legitimidad de Carlos I en el tiempo de las Comunidades de Castilla quinientos años después», *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 2020, 23/2, pp. 151-161.
—*Una biografía política de Fernando el Católico. La constitución de una monarquía universal*, Tecnos, Madrid, 2016.
RUS RUFINO, Salvador y ARENAS DOLZ, Francisco: «La configuración semántica de πολιτικὸν ζῷον y su transformación en los comentarios medievales y modernos a la Política de Aristóteles», en J. Helmrath, M. Ocón Fernández y S. Schlelein (Eds.), *Figuren des Transformativen: Rezeption, Transfer, Austausch in den spanisch-deutschen kulturellen Beziehungen vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, W. de Gruyter, Berlín, 2019, pp. 25-56.
SAAVEDRA FAJARDO, Diego de: *Idea de un príncipe político cristiano, representada en cien empresas*, Nicolao Eurico, München, 1640.
SÁENZ DE SANTA MARÍA VIERNA, Alberto: «El testamento del Rey Católico y la legítima aragonesa», *Revista de Derecho Civil Aragonés*, 21-22, 2015-2016, pp. 155-172.
SALAZAR DE MENDOZA, Pedro: *Monarquía de España*, Joaquín Ibarra, Madrid, 1620.
SALGADO LOUREIRO, José Ángel: «La revolución sin revolución en la teoría política pleno-medieval: el tiranicidio y la ausencia de acción colectiva en el Policratius», *SÉMATA Ciencias sociais e Humanidades*, 28, 2016, pp. 225-244.
SALVÁ, Anselmo: *Burgos en las Comunidades*, Imprenta de Santiago Rodríguez, Burgos, 1895.
SÁNCHEZ AGESTA, Luis: *Nociones de teoría política*, BAC, Madrid, 1967.
SÁNCHEZ DE LA TORRE, Ángel: «El objeto de la legalidad en la expresión *salus populi suprema lex esto*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 12, 1997, pp. 39-78.
SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Ramón: «La Historiografía de las Comunidades», en Miguel F. Gómez Vozmediano (coord.), *Castilla en llamas. La Mancha comunera*, Almud Ediciones, Ciudad Real, 2008, pp. 15-32.
SÁNCHEZ LEÓN, Pablo: «La Constitución histórica del sujeto comunero: orden absolutista y lucha por la incorporación estamental en las ciudades de Castilla, 1350-1520», en Fernando Martínez Gil (ed.), *Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I*, Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, pp. 159-208.
—*Absolutismo y Comunidad. Los orígenes sociales de la guerra de los comuneros de Castilla*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1998.
SÁNCHEZ MEDERO, Gema y SÁNCHEZ MEDERO, Rubén: «El sistema político y sus elementos», en *Sistemas políticos en Europa*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2014, pp. 17-42.
SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, José: «La administración de justicia en León y Castilla durante los siglos X al XIII», en *Jornadas sobre documentación jurídico-administrativa, económico-financiera y judicial del reino castellano-leonés (siglos X-XIII)*, vol. I, Universidad Complutense, Madrid, 2002, pp.13-49.
SANDOVAL, Prudencio de: *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V, máximo, fortísimo, rey católico de España y de las Indias, Islas y Tierra firma del mar Océano*, ed. de Carlos Seco Serrano, Ediciones Atlas, Madrid, 1955.
SANTA CRUZ, Alonso de: *Crónica del Emperador Carlos V*, cinco volúmenes, editado por R. Beltrán y Rózpide, A. Blázquez y Delgado Aguilera, y F. Laiglesia y Auser, Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militares, Madrid, 1920-1925.

SCHAMBECK, Herbert y HERMIDA DEL LLANO, Cristina: «La recepción del iusnaturalismo tomista en la Primera Escuela de Salamanca», en Cirilo Flórez Miguel, Maximiliano Hernández Marcos y Roberto Albares Albares (coords.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 211-222.

SCHMIDT, Peter: «Monarchia universalis vs. monarchiae universales. El programa imperial de Gattinara y su contestación en Europa», en José Martínez Millán e Ignacio J. Ezquerra Revilla (coords.) *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, vol. I, pp. 115-129.

SEAVER, Henry Latimer: *The Great Revolt in Castile. A Study of the Comunero Movement of 1520-1521*, Constable & Company Limited, Londres, 1930.

SECRET, François: «Guillaume Postel, le Pantopaeon», *Revue de l'histoire des religions*, 165/2, 1964, pp. 203-235.

SEIPEL, Wilfried (comp.): *Kaiser Ferdinand I. 1503-1564. Das Werden der Habsburgermonarchie*, Skira, Viena, 2003.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de: *Aristotelis de Republica libri VIII*, Palthenius, Francforti, 1608.

—*De regno*, Petrum Robles, Illerdae, 1570.

—ed. bilingüe de Francisco Arenas Dolz y Miguel Herrero de Jáuregui, *Obras completas*, Ayuntamiento de Pozoblanco, Madrid, 2013.

SERRANO GÓMEZ, Enrique: «El conflicto político. Una reflexión filosófica», *Estudios Políticos*, 11, 1997, pp. 35-60.

SETON-WATSON, Hugh, *Nations and States An Enquiry into the Origins of Nations and thePolitics of Nationalism*, Westview Press, Boulder, 1977.

SICKEN, Bernhard: «Ferdinand I (1556-1564)», en A. Schindling y W. Ziegler (eds.), *Die Kaiser der Neuzeit 1519-1918. Heiliges Römisches Reich, Österreich, Deutschland*, C. H. Beck München, 1990, pp. 55-77.

SIGNES CODOÑER, Juan; CODOÑER MERINO, Carmen y DOMINGO MALVADI, Arantxa: *Biblioteca y epistolario de Hernán Núñez de Guzmán (El Pinciano): una aproximación al humanismo español del Siglo XVI*, CSIC, Madrid, 2001.

SKINNER, Quentin: *Visions of Politics. Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

SOBRINO GONZÁLEZ, Alfonso Tomás: «Recepción de Maquiavelo en España en los siglos XVI y XVII», *Revista Laguna*, 45, 2019, pp. 35-46.

SOISSON, Jean-Pierre : *Marguerite. Princesse de Bourgogne*, Grasset, París, 2002.

SOUTO PAZ, José Antonio: «La idea medieval de nación», *Cuadernos de Derecho Público*, 2, 1997, pp. 117-139.

—«Nación y soberanía en la doctrina medieval», en Gloria M. Morán (coord.) *Nacionalismo en Europa, nacionalismo en Galicia. La religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*, Universidade da Coruña, A Coruña, 1998, pp. 23-56.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis: *Carlos V. El Emperador que reinó en España y América*, Ariel, Barcelona, 2015.

SUÁREZ VARELA, Antonio: «Celotismo comunal. La máxima política del procomún en la revuelta comunera», *Tiempos Modernos*, 5/15, 2007.

TERNAUX COMPANS, Henri: *Les comuneros: d'après l'histoire inédite de Pedro de Alcocer*, Paulin editeur, París, 1834.

THERBORN, Göran*: La ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1987.

THOMPSON, Irving A.: «*Do ut des*: la economía política del "servicio" en la Castilla moderna», en Alicia Esteban Estríngana (coord.), *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*, Sílex, Madrid, pp. 283-296.
THOMPSON, John B.: *Ideology and modern culture*, Polity, Cambridge, 1992.
—*Studies in the theory of ideology*, Polity, Cambridge, 1984.
TIERNO GALVÁN, Enrique: «¿Es el *Lazarillo* un libro comunero?», en *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político*, Universidad de Salamanca, Salamanca, noviembre-diciembre, 1957, en *Escritos (1950-1960)*, Tecnos, Madrid, 1971.
—«De las Comunidades o la historia como proceso», en *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político*, Universidad de Salamanca, Salamanca,mayo-octubre, 1957, en *Escritos (1950-1960)*, Tecnos, Madrid, 1971.
TILMANS, Karin: «Republican Citizenship and Civic Humanism in the Burgundian-Habsburg Netherlands (1477–1566)», en Martin van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 107-126.
TORRENT, Armando: «La recepción del derecho justinianeo en España en la Baja Edad Media (siglos XII-XV). Un capítulo en la historia del derecho europeo», *Revista Internacional de Derecho Romano*, 10, 2013, pp. 26-119.
TORRES GARCÍA, Arturo: «La formación de la conciencia de los gobernantes a través de la pedagogía de Erasmo», en Javier Vergara Ciordia y Alicia Sala Villaverde (coord.), *Estudios sobre educación política: de la Antigüedad a la Modernidad, con un epílogo sobre la Contemporaneidad*, Dykinson, Madrid, 2019, pp. 157-189.
TORRES I SANS, Xavier: «Identitat i vocabulari: nació, terra i pàtria a la Catalunya dels Àustria», *Pedralbes* 23/1, 2003, pp. 41-58.
TORRES SANZ, David: «Las Comunidades de Castilla y la Monarquía», en *Simposio internacional de Historia Comunera. Monarquía y revolución: en torno a las Comunidades de Castilla*, Fundación Villalar y Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 29-52.
TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 2008.
TRAPERO, Maximiano: «De la filología a la lingüística y de la lingüística a la filología», *Philologica Canariensia*, 2-3, 1997, pp. 515-523.
TRÍAS, Eugenio: *Teoría de las ideologías*, Península, Barcelona,1970.
TRUYOL, Antonio: «Soberanía del Estado y Derecho Internacional», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 6, 1959, pp. 49-70.
TURCHETTI, Mario : «Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (Actes, 5: 29). Aux sources théologiques du droit de résistance au siècle de la Réforme», en Jean-Claude Zancarini (ed.), *Le Droit de résistance, XII*e-*XX*e *siècle*, ENS éditions, Fontenay-aux-Roses, 2008, pp. 71-103.
—*Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, PUF, París, 2001.
ULLMANN, Walter: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1992.
UÑA JUÁREZ, Agustín: «¿Agustinismo político? Sobre el retorno de San Agustín en el siglo XIV», *Ciudad de Dios: Revista agustiniana*, vol. 211, n.º 2, 1998, pp. 367-401.
VALDALISO CASANOVA, Covadonga: «Discursos de legitimación de la dinastía Trastámara (1366-1388)», en *Ruptura i legitimació dinàstica a l'Edad Mitjana*, Pagès, Lérida, 2015, pp. 127-142.
VALDEÓN BARUQUE, Julio: «¿La última revuelta medieval?», *Cuadernos Historia 16*, 24, 1985, pp. 4-12.
—*La dinastía de los Trastámara*, Ediciones El Viso, Madrid, 2006.
—*Los Trastámaras: el triunfo de una dinastía bastarda*, Temas de Hoy, Madrid, 2002.
VALLADARES RAMÍREZ, Rafael: «El problema de la obediencia en la Monarquía hispánica, 1540-1700», en Alicia Esteban Estríngana (coord.), *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias.*

*Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*, Sílex, Madrid, pp. 121-146.
VALLETTA, Giovanni: «Aproposito di un plagio di Agostino Nifo», *Lettere italiane* 3, 1951, pp. 65-82.
VAN EEMEREN, Frans; GROOTENDORST, Rob y SNOECK HENKEMANS, Francisca: «Argumentation. Analysis, Evaluation, Presentation», *Argumentation*, 18, 2004, pp. 489-494.
VAN GELDEREN, Martin: «Contested kingship. Conceptions of monarchy and civil power in Spanish and Dutch political tought, 1555-1598», en *Congreso Internacional Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II*, Parteluz, Madrid, 1998, tomo 1, pp. 365-377.
VÁZQUEZ DE MELLA, Juan: *Selección de elocuencia e historia*, en *Obras Completas*, vol. I, 2.ª ed., Junta Nacional del Homenaje a Mella, Madrid, 1932.
VÁZQUEZ GESTAL, Pablo: «¿Qué le pasó al giro lingüístico?: de la narratividad a la interpretación en historiografía», *RILCE: Revista de filología hispánica*, 22/2, 2006, pp. 237-257.
VERGARA CIORDIA, Javier: «"Agustinismo político" y los espejos de príncipes», en Javier Vergara Ciordia y Alicia Sala Villaverde (coord.), *Estudios sobre educación política: de la Antigüedad a la Modernidad, con un epílogo sobre la Contemporaneidad*, Dykinson, Madrid, 2019, pp. 101-121.
—«"Agustinismo político" y los espejos de príncipes», *Anuario de historia de la Iglesia*, 28, 2019, pp. 221-247.
—«Las obras pedagógicas del humanismo erasmista», en Inmaculada Delgado Jara y Miguel Anxo Pena González (coord.), *Revolución en el humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2016, pp. 101-110.
VERGER, Jacques: «Le transfert de modèles d'organisation de l'Eglise à l›État à la fin du Moyen Âge», en Jean-Philippe Genet y Bernard Vincent (coords.), *État et Église dans la genèse de l›État Moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1986, pp. 31-40.
VERMEIR, Maarten: «Chancellor Jean le Sauvage/Ioannes Sylvagius: Erasmus' princeps christianus and a prince of Utopía for Thomas Moore», *Moreana*, 53, 2016, p. 269.
VILAR SÁNCHEZ, Juan Antonio: «Dos procesos dinásticos paralelos en la década de 1520. Carlos V y su hermano Fernando», *Hispania*, LX/3, 206, 2000, pp. 835-852.
VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: «Republicanismo clásico en España: las razones de una ausencia», *Journal of Spanish Cultural Studies*, 6/2, 2005, pp. 163-183.
VILLORO, Luis: *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 2008.
VINCENT, Andrew: *Modern political ideologies*, Blackwell, Oxford, 1992.
VIROLI, Maurizio: *Come se Dio ci fosse. Religione e libertà nella storia d'Italia*, Einaudi, Turín, 2009.
—*Introduzione a Libertà politica e virtù civil. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Turín, 2004.
—*De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Akal, Madrid, 2009.
VON HÖFLER, Constantin: *Aufstand der castillianischen Städte gegen Kaiser Karl V. Ein Betrag zur Geschichte des Reformationszeitalters*, Verlag von F. Tempsky, Praga, 1876.
—*Don Antonio de Acuña genannt der Luther von Spanien, ein Lebensbild aus dem Reformationszeitalter; aus größtentheils unbekannten spanischen Quellen*, Braumüller, Viena, 1882.
VOVELLE, Michel: *Ideologías y Mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985.
WALTON, Douglas: *Methods of Argumentation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
WHEATCROFT, Andrew: *The Habsburgs: Embodying Empire*, Peguin Books, Londres, 1996.

WILSON, Eric: *Savage Republic: De Indis of Hugo Grotius, Republicanism and Dutch Hegemony within the Early Modern World-System*, Martin Nijhoff, Leiden-Boston, 2008, pp. 137-187.
YATES, Frances A.: *The imperial theme in the sixteenth century*, Routledge, Boston, 1975.
ZÚÑIGA, Jean Paul (comp.): *Negociar la obediencia: autoridad y consentimiento en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Comares, Granada, 2013.

Diseño de cubierta: J.V., Diseño gráfico, S.L.

Edición en formato digital: 2021

© SALVADOR RUS RUFINO Y EDUARDO FERNÁNDEZ GARCÍA, 2021
© De la edición gráfica: EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S.A.), 2021
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S.A.), 2021
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid

infotecnos@tecnos.es

ISBN ebook: 978-84-309-8192-2